www.ibtesama.com/vb

مؤلف الكتب الأكثر مبيعاً التى بلغت نسبة توزيعها ملايين النسخ

توني بوزان

قوة الذكاء الإبداعي

** معرفتي **
www.ibtesama.com/vb
منتديات مجلة الإبتسامة

عشر طرق لتحقيق أقصى استفادة من ذكائك الإبداعي

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
ليست مجرد مكتبة not just a Bookstore

** معرفتي **
www.ibtesama.com/vb
منتديات مجلة الإبتسامة

** معرفتي **
www.ibtesama.com/vb
منتديات مجلة الإبتسامة

قوة الذكاء الإبداعي

مؤلف الكتب الأكثر مبيعاً التي بلغت نسبة توزيعها ملايين النسخ

قوة الذكاء الإبداعي

عشر طرق لتحقيق أقصى استفادة من ذكائك الإبداعي

توني بوزان

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
... not just a Bookstore ... ليست مجرد مكتبة

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
...ليست مجرد مكتبة ... not just a Bookstore

المركز الرئيسي (المملكة العربية السعودية)				
ص. ب ٣١٩٦	تليفون	٤٦٢٦٠٠٠	١	+٩٦٦
الرياض ١١٤٧١	فاكس	٤٦٥٦٣٦٣	١	+٩٦٦
المعارض. الرياض (المملكة العربية السعودية)				
شارع العليا	تليفون	٤٦٢٦٠٠٠	١	+٩٦٦
شارع الأحساء	تليفون	٤٧٧٣١٤٠	١	+٩٦٦
الحياة مول	تليفون	٧٠١٠٠٥٤	١	+٩٦٦
طريق الملك عبدالله (حي الحمرا)	تليفون	٢٧٨٨٤١١	١	+٩٦٦
الدائري الشمالي (مخرج ٥/٦)	تليفون	٢٧٥٤٧١٠	١	+٩٦٦
القصيم (المملكة العربية السعودية)				
شارع عثمان بن عفان	تليفون	٣٨١٠٠٢٦	٦	+٩٦٦
الخبر (المملكة العربية السعودية)				
شارع الكورنيش	تليفون	٨٩٤٣٣١١	٣	+٩٦٦
مجمع الراشد	تليفون	٨٩٨٢٤٩١	٣	+٩٦٦
الدمام (المملكة العربية السعودية)				
الشارع الأول	تليفون	٨٠٩٠٤٤١	٣	+٩٦٦
الاحساء (المملكة العربية السعودية)				
المبرز طريق الظهران	تليفون	٥٣١١٥٠١	٣	+٩٦٦
جدة (المملكة العربية السعودية)				
شارع صاري	تليفون	٦٨٢٧٦٦٦	٢	+٩٦٦
شارع فلسطين	تليفون	٦٧٣٢٧٢٧	٢	+٩٦٦
شارع التحلية	تليفون	٦٧١١١٦٧	٢	+٩٦٦
شارع الأمير سلطان	تليفون	٢٣٨٢٠٥٥	٢	+٩٦٦
شارع عبدالله السليمان (جامعة بلازا)	تليفون	٦٨٧٢٧٤٣	٢	+٩٦٦
مكة المكرمة (المملكة العربية السعودية)				
أسواق الحجاز	تليفون	٥٦٠٦١١٦	٢	+٩٦٦
المدينة المنورة (المملكة العربية السعودية)				
جوار مسجد القبلتين	تليفون	٨٤٦٦٧٦١	٤	+٩٦٦
الدوحة (دولة قطر)				
طريق سلوى - تقاطع رمادا	تليفون	٤٤٤٠٢١٢		+٩٧٤
أبو ظبي (الإمارات العربية المتحدة)				
مركز المينـاء	تليفون	٦٧٣٣٩٩٩	٢	+٩٧١
الكويت (دولة الكويت)				
الحولي - شارع تونس	تليفون	٢٦١٠١١١		+٩٦٥

إعادة طبع

الطبعة الرابعة ٢٠٠٧

حقوق الترجمة العربية والنشر والتوزيع محفوظة لمكتبة جرير

موقعنا على الإنترنت

www.jarirbookstore.com

للمزيد من المعلومات الرجاء مراسلتنا على :

jbpublications@jarirbookstore.com

Originally published in English by HarperCollins Publishers Ltd under the title "The Power of Creative Intelligence" Copyright © Tony Buzan 2001. All rights reserved.

ARABIC language edition published by JARIR BOOKSTORE. Copyright © 2005. All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronical or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage retrieval system without permission.

المحتويات

الفصل الأول : المقدمة : ابدأ رحلتك إلى عالم الإبداع ١

الفصل الثانى : استخدام شقى المخ الأيسر والأيمن اللذين يتمتعان بقدرات خارقة ١٧

الفصل الثالث : الإبداع اللامحدود ـ ارسم لنفسك خرائط العقل ٤٩

الفصل الرابع : إنك فنان مبدع ٧٩

الفصل الخامس : إنك موسيقى مبدع ١٠٧

الفصل السادس : الإنتاجية الإبداعية ـ قوة الكم والسرعة ١٣١

الفصل السابع : المرونة والأصالة الإبداعية ١٤٧

الفصل الثامن : المخ : الآلة الخارقة للربط الذهنى بين الأمور ـ التفكير الرحب والمتقد ١٦٩

الفصل التاسع : أنت وشكسبير ـ كلاكما شاعر ! ١٨٥

الفصل العاشر : تصرف كالأطفال وحسب ٢٠١

تهانى ! ٢١٥

حول موضوع الكتاب للمؤلف

يتميز العالم الحديث بصدام أيديولوجي نحن جميعاً متورطون فيه سواء كمساهمين أو ضحايا، فما هو موقف الإسلام من هذا الصدام الهائل؟ وهل للإسلام دور في تشكيل هذا العالم الحاضر؟ هذا الكتاب يحاول جزئياً أن يجيب على هذا السؤال.

هناك فقط ثلاث وجهات من النظر متكاملة عن العالم، هي: النظرة الدينية والنظرة المادية والنظرة الإسلامية[1]. هذه الوجهات الثلاث من النظر تعكس ثلاث إمكانات مبدئية، هي: (الضمير، والطبيعة، والإنسان) تتمثل كل منها على التوالي في المسيحية والمادية والإسلام. وسنجد أن جميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم، في التحليل النهائي، يمكن إرجاعها إلى واحدة من هذه النظرات الثلاث العالمية الأساسية.

تأخذ الأولى نقطة بدايتها وجود الروح، والثانية وجود المادة، والثالثة الوجود المتزامن للروح والمادة معاً. فلو كانت المادة وحدها هي الموجودة، فإن الفلسفة التي تترتب على ذلك هي الفلسفة المادية، وعلى عكس ذلك إذا وجدت الروح، فالإنسان بالتالي يكون موجوداً أيضاً. وحياة الإنسان تصبح بلا معنى بغير نوع من الدين والأخلاق. والإسلام هو الاسم الذي يُطلق على الوحدة بين الروح والمادة، وهو الصيغة الأسمى للإنسان نفسه.

---

(١) مصطلح «دين» في هذا الكتاب يشير إلى معنى محدد هو المعنى الذي تنسبه أوروبا إلى «الدين» وتفهمه على هذا النحو، وهو أن الدين تجربة فردية خاصة لا تذهب أبعد من العلاقة الشخصية بالله، وهي علاقة تعبر عن نفسها فقط في عقائد وشعائر يؤديها الفرد. وعليه، فلا يمكن تصنيف الإسلام كدين بهذا المعنى فالإسلام أكثر من دين لأنه يحتوي الحياة كلها

إن الحياة الإنسانية تكتمل فقط عندما تشتمل على كل من الرغبات الحسية والأشواق الروحية للكائن البشري. وترجع كل الإخفاقات الإنسانية لإنكار الدين الاحتياجات البيولوجية للإنسان أو لإنكار المذهب المادي لتطلعات الإنسان الروحية.

لقد قال آباؤنا الأوائل بوجود شيئين: العقل والمادة، وبناءً على ذلك فهموا وجود عنصرين، نظامين، عالمين من أصلين مختلفين، ومن طبيعتين مختلفتين، لم يصدر أحدهما عن الآخر، ولا يمكن اختزال أحدهما في الآخر. حتى أعظم العبقريات في العالم لم تستطع أن تتجنب هذا التمييز مهما اختلف مدخلها. ونستطيع أن نتخيل أن هذين العالمين منفصلان زمنياً، أي عالمان متتابعان زمنياً (الحاضر والتالي)، أو كعالمين متزامنين ولكنهما مختلفان في الطبيعة والمعنى، وهذا أقرب إلى الحقيقة.

الازدواجية هي ألصق المشاعر بالإنسان، ولكن ليس بالضرورة أعظم فلسفة إنسانية. على العكس من ذلك، كانت كل الفلسفات الكبرى واحدية النزعة. فقد يكتشف الإنسان خلال خبرته ازدواجية العالم ولكن الواحدية كامنة في صميم كل فكر إنساني. فالفلسفة لا تقر الازدواجية. ومع ذلك، فلا أهمية لما تقرّه الفلسفة أو لا تقرّه، لأن الحياة، وهي أسمى من الفكر، لا يجب أن يحكم عليها الفكر. وحيث أننا بشر، فإننا نحيا واقعين. وقد نستطيع أن ننكر هذين العالمين، ولكننا لا نستطيع الفكاك منهما، فالحياة لا تتوقف كثيراً على فهمنا لها.

ولذلك، فإن السؤال ليس هو ما إذا كنا نحيا حياتين، وإنما هو: إذا كنا نفعل ذلك فاهمين لحقيقته؟ ففي هذا يكمن المعنى النهائي للإسلام. إن الحياة مزدوجة، وقد أصبح من المستحيل عملياً أن يحيا الإنسان حياة واحدة منذ اللحظة التي توقف فيها أن يكون نباتاً أو حيواناً، منذ لحظة أن «قالوا بلى...»(٢)، عندما نشأت المعايير الأخلاقية، أو عندما «أُلقي بالإنسان في هذا العالم».

إننا لا نملك دليلاً عقلياً على وجود عالم آخر، ولكن لدينا ذلك الشعور

(٢) ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾. سورة الأعراف، الآية (١٧٢).

الواضح أن الإنسان ليس موجوداً فقط لكي ينتج ويستهلك. إن العلماء والمفكرين الذين يكدحون سعياً وراء الحقيقة لا تتمثل لهم الحياة السامية في مجرد التفكير، بل إن حياتهم التي أنفقوها في البحث عن الحقيقة، مهملين مطالب الجسد، هو في حد ذاته أعلى شكل من أشكال الوجود الإنساني.

إن الخطين من التفكير اللذين نوقشا في تاريخ الإنسانية متوازيان، ومن السهل تمييزهما. وبالرغم من تصادمهما المستمر فقد بقيا حتى اليوم لا يتكشفان عن أي تقدم جوهري.

يبدأ الخط الأول من «أفلاطون» ويمتد حتى المفكرين المسيحيين في العصور الوسطى، يتبعهم «الغزالي» ثم «ديكارت» و«مالبرانش» Malebranche، و«ليبنتز»، و«بركلي»، و«فخته»، و«كدورث» Cudworth، و«كانت» Kant، و«هيجل» و«ماخ» Mach، و«برجسون» في العصر الحديث. أما الخط المادي، فيتمثل في: «طاليس» و«أنكسمندريس»، و«هرقليطس» و«لوكريتوس»، و«هوبز»، و«جاسندي»، و«هلفتيوس»، و«هولباخ»، و«ديدرو»، و«سبنسر» و«ماركس». وفي مجال الأهداف الإنسانية العملية يقف هذان التياران في الفكر الإنساني على طرفي نقيض، يمثل التيار الأول المذهب الإنساني، ويمثل التيار الثاني التقدم. إن الدين كما هو في المفهوم الغربي لا يؤدي إلى التقدم، والعلم لا يؤدي إلى الإنسانية.

على أي حال، لا يوجد في الواقع دين خالص ولا علم خالص، فمثلاً لا يوجد دين بدون عناصر علمية فيه، ولا يوجد علم بدون عناصر من أمل ديني فيه. هذه الحقيقة خلقت مزيجاً يصعب فيه أن تجد الأصل الصحيح أو المكان الصحيح لفكرة ما أو اتجاه ما. ونحن، إذ نناقش الفكرتين، فإننا نستهدف الوصول إلى شكليهما الصافيين مع نتائجهما النهائية المنطقية بل الغامضة أحياناً. وسنجد أنهما نظامان منطقيان من الداخل ومغلقان على نفسيهما. ولكن بالنسبة لكثير منا ستبدو الصورة مفاجئة. حيث أن كلاً منهما يفسر الآخر كأنهما فسيفساء بها مواضع خالية يمكن ملؤها باستخدام الجدل المعكوس. فعلى حين تدّعي المادية أن العوامل الموضوعية ـ مستقلةً عن الإنسان ـ هي المحركات الأساسية

للأحداث التاريخية، علينا أن نتوقع في المرحلة الثانية من مراحل عملية الديالكتيك فكرة مضادة تماماً لهذه الفكرة. وبالفعل، ظهرت بعد بحث قليل فكرة التفسير البطولي للتاريخ، كما هو الحال عند «كارليل»، الذي يذهب إلى أن جميع الأحداث التاريخية يمكن تفسيرها من خلال تأثير شخصيات قوية - أولئك هم العباقرة. وهكذا يتعارض الماديون بعضهم مع بعض، فمنهم من يقول «إن التاريخ لا يسير على رأسه»(٣)، وآخرون يقولون العكس تماماً: العباقرة يصنعون التاريخ.

وكما في المثال السابق، نجد أن المادية التاريخية ضد الفردية المسيحية، وبالمنطق نفسه: الخلْق ضد التطور، المثل العليا ضد المصلحة، الحرية ضد التماثل، الفردية ضد المجتمع.. وهكذا.

إن دعوة الدين لتحطيم الشهوات يقابلها على الطرف الآخر ما يوازيها في مبدأ الحضارة القائل: «أخلق دائماً شهوات جديدة». وفي الجداول الملحقة بهذا الكتاب، سيرى القارىء محاولة أكثر تفصيلاً لتصنيف الأفكار والآراء وفقاً للنموذج السابق ذكره. والنتيجة، وإن لم تكن مكتملة، يمكن أن ترينا أن الدين والمادية هما الفكرتان الأوْلَيان في العالم لا يمكن تجزئتهما إلى ما هو أصغر منهما، ولا تمتزج إحداهما بالأخرى. وفي هذا السياق نستعير من القرآن الكريم هذه الآية: ﴿**مرج البحرين يلتقيان. بينهما برزخ لا يبغيان**﴾.

إنه من المستحيل أن تجد حجة منطقية تجادل بها أيًا من هاتين الفكرتين العالميتين، فكل واحدة منهما في ذاتها نظام منطقي، وليس هناك منطق أعلى منهما للحكم عليهما. ولا يوجد، من حيث المبدأ والخبرة، أسمى منهما سوى الحياة الإنسانية نفسها. فأن تحيا، وفوق كل شيء أن تحيا حياة كاملة خيّرة، هو أمر أكثر من أي دين وأكثر من أي اشتراكية. إن المسيحية تمنح الخلاص ولكنه خلاص داخلي فحسب، أما الاشتراكية فإنها تقدم خلاصاً خارجياً فقط. ونحن بإزاء هذين العالمين المتوازيين اللذين يتصادم منطقهما تصادماً لا علاج له، نشعر

---

(٣) Karl Marx: The Karl Marx Library, trans. Saul K. Padower (New York, Mc-Graw-Hill, 1972).

في قرارة أنفسنا بأن علينا أن نتقبلهما معاً في محاولة للبحث عن توازن طبيعي جديد لهما. فالتعاليم المتعارضة لهما تفصم عرى الحياة، وتشطر الحقيقة كما تشطر مصير الإنسان فيما بينهما.

هناك بعض الحقائق الأساسية يأخذها كل إنسان بعين الاعتبار في هذه الحياة، بصرف النظر عن الفلسفة التي ينتمي إليها. وقد تعلم الإنسان هذا من خلال الحس المشترك، أو من خلال نجاحاته وإخفاقاته، هذه الحقائق تشتمل على: الأسرة، والأمن المادي، والسعادة، والاستقامة، والصدق، والصحة، والتعليم، والحرية، والمصلحة، والقوة، والمسؤولية... إلخ.

فإذا نحن ذهبنا نحلل هذه الحقائق، نجد أنها تتجمع حول محور واحد، وتشكل في مجموعها نظاماً عملياً قد لا يكون متجانساً وغير كامل، ولكنه يستدعي إلى ذاكرتنا حقائق الإسلام.

إن الاختلافات بين التعاليم الأساسية لكل من الاتجاهين السالفيْ الذكر تبدو وكأنه لا يمكن تجاوزها، ولكنها هكذا فقط من الناحية النظرية، أما في واقع الحياة العملية، فالأمر مختلف. فما كانوا يحاربونه بالأمس يوافقون عليه اليوم، وإنما تبقى بعض الأفكار العزيزة مجرد زينة يزخرفون بها النظرية.

لقد رفضت الماركسية الأسرة والدولة، أما من الناحية العملية، فقد احتفظت بهاتين المؤسستين. وكل دين مجرد ينبذ اشتغال الإنسان بدُنياه، ولكن لأن الدين عقيدة أناس أحياء فقد قَبِل النضال من أجل العدالة والكفاح في سبيل عالم أفضل. كان على الماركسية أن تقبل درجة من الحرية الفردية وأن يتقبل الدين استعمال شيء من القوة. إذ يبدو واضحاً أن الإنسان وهو يمارس حياته الواقعية، لا يمكن أن يعيش وفقاً لفلسفة ثابتة.

والسؤال هو: هل يمكن أن يجدا مخرجاً للبقاء على ما هما عليه؟ الواقع العملي يقول شيئاً آخر، فإنهما لكي يتواءما مع الحياة العملية يستعير كل منهما من الآخر. فالمسيحية التي تحولت إلى كنيسة، شرعت تتحدث عن العمل وعن الثروة والقوة والتعليم والعلم والزواج والقوانين والعدالة الاجتماعية، إلى غير ذلك

من أمور الحياة المادية. وعلى الطرف الآخر، نجد المادية وقد تحولت إلى اشتراكية أو نظام أو دولة، بدأت تتحدث عن الإنسانية وعن الأخلاق والفنون والإبداع والعدل والمسؤولية والحرية... إلخ.

فبدلاً من العقائد المجردة قُدّم إلينا تأويلات هذه العقائد للاستخدام اليومي. واستمر تشويه كل من الدين والمذهب المادي يجري طبقاً لقانون ما. وفي كلا الحالين كانت المشكلة واحدة: كيف يمكن لشيء يمثل جانباً واحداً من جوانب الحياة أن يُطبق على الحياة الواقعية بأسرها وهي أكثر منه تعقيداً؟

من الناحية النظرية يمكن للإنسان أن يكون مسيحياً أو مادياً، فهو متطرف بشكل أو آخر، ولكن الأمور في الواقع لا تسير على هذا النحو الثابت، لا بالنسبة للمسيحي ولا بالنسبة للمادي.

الطوباويات الجديدة في الصين وكوريا الشمالية وڤيتنام، تعتبر نفسها أكثر الأشكال ثباتاً واتساقاً مع التعاليم الماركسية. والحقيقة، أن هذه الطوباويات تعتبر أمثلة جيدة للحلول الوسطى ولعدم الثبات من الناحية العملية. فبدلاً من أن تسمح لنفسها بوقت يكفي لصياغة معايير تعكس العلاقات الجديدة في القاعدة الاقتصادية، أخذت ببساطة المعايير الأخلاقية التقليدية السائدة وبخاصة اثنين منها، وهما: التواضع واحترام كبار السن(٤). وهكذا، وجدنا الماركسية المتطرفة تستعير المبدأين السائدين نفسيهما في الديانة القائمة. ويعترف مؤلفو النظام بهذه الحقيقة رغماً عنهم، ولكن تبقى الحقائق كما هي، بصرف النظر عن اعترافنا بها.

في بعض الدول الاشتراكية يُكافأ على إتقان العمل بحوافز معنوية غير الحوافز المادية، مع أن الحوافز المعنوية لا يمكن تفسيرها في إطار الفلسفة المادية، والأمر نفسه ينطبق على دعوات: الإنسانية والعدالة والمساواة والحرية وحقوق الإنسان... وهلم جرّا. فهذه الدعوات جميعاً مصدرها الدين. لكن، مما لا شك فيه، أن كل إنسان له الحق في أن يعيش بالطريقة التي يرى أنها أفضل له، بما في

---

(٤) التواضع عذر جيد لأولئك الذين يحيون في مستوىً متدنٍّ جداً من المعيشة، وأما احترام الكبار، فقد تحول بسهولة إلى احترام أعمى للسلطة.

ذلك حقه ألا يكون مُتَّسقاً مع فكره الخاص. على أي حال، لكي نفهم العالم فهماً صحيحاً، من المهم أن نعرف المصدر الحقيقي للأفكار التي تحكم هذا العالم وأن نفهم معانيها.

في بحثٍ من هذا النوع الذي نحن بصدده تكمن مخاطر مختلفة، تتمثل فيما يسمونه «بالأشياء الواضحة بذاتها»، والأفكار التي تلقى قبولاً عاماً. إن الشمس لا تدور حول الأرض، رغم أن ما يبدو لناظرنا هو كذلك. والحوت ليس سمكاً، بصرف النظر عن الاعتقاد السائد بين أكثر الناس أنه كذلك. إن الاشتراكية والحرية لا تلتقيان، رغم كل محاولات الإقناع بغير ذلك. إنه رغم التشوُّش السائد، تبقى الأفكار كما هي تؤثر على العالم، ليس بمقتضى معانيها المنتحلة وطبائعها الموقوتة، ولكن طبقاً لمعانيها الأصلية وطبائعها الحقيقية.

ها نحن نقترب من تعريف الإسلام بطريقة مختلفة عن المألوف. فمع الاحتفاظ بالنقطة الأساسية في أذهاننا، يمكننا أن نقول إن الإسلام يعني أن نفهم وأن نعترف بالازدواجية المبدئية للعالم، ثم نتغلب على هذه الازدواجية.

إن صيغة الوصف المتمثلة في كلمة «إسلامي»، كما نستخدمها في هذا الكتاب، ليس فقط لكي نصف القواعد التي تُعرف عادة بأنها هي الإسلام، ولكن أيضاً لتحديد المبادىء الأساسية التي تنطوي عليها. بهذا، يكون الإسلام تسمية لمنهج أكثر من كونه حلاً جاهزاً، ويعني: المركّب الذي يؤلف بين المبادىء المتعارضة. هذا المبدأ الأساسي في الإسلام يذكّرنا بالنمط الذي خُلقت على منواله الحياة. فالإلهام الذي ربط بين حرية العقل وحتمية الطبيعة كما يظهران في الحياة، يبدو أنه هو الإلهام نفسه الذي ربط بين الوضوء والصلاة في وحدة تسمى «الصلاة الإسلامية». إن حدْساً فائق القوة يمكنه أن يبني الإسلام بأكمله من خلال تأمله في الصلاة، ويستطيع مِنْ تأمّلِه في الإسلام أن يقيم الازدواجية التي تشمل هذا الكون(٥).

---

(٥) إن تعريف الإسلام كمبدأ له أهمية جوهرية لتطوره المستقبلي. ولقد قيل كثيراً إن الإسلام وكذا العالم الإسلامي قد صُوِّرا في العالم الخارجي تصويراً مُقَوْلباً «Streotyped» ثم أُغلق عليهما.

لم تستطع أوروبا أن تصل إلى طريق وسط (رغم أن إنجلترا قد حاولت بشكل ما أن تكون استثناءً في هذا المجال). ولذلك، من غير الممكن التعبير عن الإسلام باستخدام المصطلحات الأوروبية. فالمصطلحات الإسلامية مثل: صلاة، وزكاة، وخليفة، وجماعة، ووضوء، وغير ذلك من مصطلحات لا يوجد ما يقابلها في المعنى في اللغات الأوروبية. إن تعريف الإسلام بأنه مركّب يؤلّف بين الدين والمادية، وأنه يقف موقفاً وسطاً بين المسيحية والاشتراكية، هو تعريف تقريبي يمكن قبوله تحت شروط معينة. إنه تعريف صحيح بشكل ما، ولكن من بعض الوجوه وليس جميعها. فالإسلام ليس وسطاً حسابياً بسيطاً ولا قاسماً مشتركاً بين تعاليم هاتين العقيدتين. فالصلاة والزكاة والوضوء كيْنونات لا تقبل التجزئة لأنها تعبير عن شعور فطري بسيط، إنها يقين مُعبّر عنه بكلمة واحدة وبصورة واحدة فقط، ولكنها مع ذلك تظل منطقياً تمثل دلالةً ازدواجية. والتماثُل هنا مع الإنسان واضح، فالإنسان هو مقياسها ومُفسرها[٦].

يشيع بين بعض الناس الذين يقرأون القرآن بعقلية نقدية تحليلية انطباع، بأن القرآن من الناحية الموضوعية لا يتبع نظاماً محدداً، ويبدو وكأنه مركّب من عناصر متناثرة. ولكن، لا بد أن يكون مفهوماً بادىء ذي بدء، أن القرآن ليس كتاباً أدبياً وإنما هو حياة. والإسلام نفسه طريقة حياة أكثر من كونه طريقة في التفكير. إن التعليق الوحيد الأصيل على القرآن هو القول بأنه «حياة»، وكما نعلم كانت هذه الحياة في نموذجها المجسّد هي حياة النبي محمد ﷺ. إن الإسلام في صيغته المكتوبة (أعني القرآن) قدْ يبدو بغير نظام في ظاهره، ولكنه في حياة محمد ﷺ قد برهن على أنه وحدة طبيعية: من الحب والقوة، المتسامي والواقعي، الروحي والبشري. هذا المركّب المتفجر حيوية من الدين والسياسة يبث قوة هائلة في حياة الشعوب التي احتضنت الإسلام. في لحظة واحدة يتطابق الإسلام مع جوهر الحياة.

(٦) لعل الآية (٣٠) من سورة الروم تتحدث عن هذا مباشرة:
﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.

إن موقف الإسلام «الوسط» يمكن إدراكه من خلال حقيقة أن الإسلام كان دائماً موضع هجوم من الجانبين المتعارضين: الدين والعلم. فمن جانب الدين اتُهم الإسلام بأنه أكثر لصوقاً بالطبيعة والواقع مما يجب، وأنه متكيف مع الحياة الدنيا، ومن جانب العلم أنه ينطوي على عناصر دينية وغيبية. وفي الحقيقة يوجد إسلام واحد فحسب، ولكن شأنه كشأن الإنسان له روح وجسم. فجوانبه المتعارضة تتوقف على اختلاف وجهة النظر. فالماديون لا يرون في الإسلام إلا أنه دين وغيب أي اتجاه «يميني»، بينما يراه المسيحيون فقط كحركة اجتماعية سياسية، أي اتجاه «يساري».

إن انطباع الازدواجية يكرر نفسه عند النظر إلى الإسلام من الداخل، فليس هناك مؤسسة إسلامية أصيلة واحدة يمكن اعتبارها ديناً خالصاً فحسب، ولا علماً خالصاً فحسب، خاصة عندما تشتمل على عناصر من السياسة أو الاقتصاد. لقد أكّد المتصوفة دائماً على الجوانب الدينية للإسلام فقط، بينما أكد العقلانيون على الجانب الآخر، وكلا الفريقين معاً لم يكن طريقه مع الإسلام مُيسَّراً، وذلك لحقيقة بسيطة هي أن الإسلام لا يمكن حبسه في تصنيف أحد الفريقين دون الآخر. خذ الوضوء مثلاً: يأخذه الصوفي على أنه غُسل ديني ذو معانٍ رمزية، أما العقلاني فينظر إليه باعتباره مسألة نظافة. وكلاهما صحيح ولكن صحة جزئية. وقصور التفسير الصوفي يكمن في أنه أهمل جانب الطهارة المادية في الوضوء فاستحال الوضوء إلى شكل مجرد، واستسلاماً للمنطق نفسه في المسائل الأخرى، نجد أن هذا الفهم يُحجِّم الإسلام في صيغة دينية خالصة، وذلك من خلال استبعاد جميع المكونات المادية والعقلية والاجتماعية منه. أما العقلانيون، فقد سلكوا الطريق المضاد فأهملوا الجانب الديني في الإسلام، وبذلك هبطوا به إلى مجرد حركة سياسية، جاعلين منه نوعاً من القومية، أو ما يمكن أن يسمى قومية إسلامية محرومة من جوهرها الديني الأخلاقي، فارغة ومتساوية مع جميع القوميات الأخرى في هذا المجال.

وفي هذه الحالة أن تكون مسلماً لا يستوجب دعوة أو واجباً، أو التزاماً أخلاقياً دينياً، أو أي موقف إيجابي من الحقيقة الكونية. إنما يعني فقط الانتماء

إلى مجموعة من البشر مختلفة عن مجموعة أخرى. إن الإسلام لم يكن مجرد أمّة إنما هو على الأرجح دعوة إلى أمة «تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر»(٧) أي تؤدي رسالة أخلاقية. وإذا نحن أغفلنا المكوّن السياسي للإسلام وقصرناه على النزعة التصوفية الدينية، فإننا بذلك نكرّس صامتين التبعية والعبودية. وفي المقابل، إذا تجاهلنا المكوّن الديني في الإسلام نتوقف عن أن نكون قوة أخلاقية. فهل يهم بعد ذلك إذا كانت الإمبريالية تسمى بريطانية أو ألمانية أو إسلامية، ما دامت مجرد قوة قاهرة للشعوب والأشياء؟

من أجل مستقبل الإنسان ونشاطه العملي، يُعنى الإسلام بالدعوة إلى خلق إنسان متسق مع روحه وبدنه، ومجتمع تحافظ قوانينه ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية على هذا الاتساق ولا تنتهكه. إن الإسلام هو ـ وينبغي أن يظل كذلك ـ البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن الجُوّاني والبرّاني. هذا هو هدف الإسلام اليوم، وهو واجبه التاريخي المقدّر له في المستقبل.

إن المشكلات التي نُعالجها في هذا الكتاب تتزامن بشكل ما مع الملامح التي تميز الوضع التاريخي الراهن، وأعني به: انقسام العالم إلى معسكرين متصادمين على أساس من صراع أيديولوجي. إن المواجهة بين الأفكار تنعكس على الواقع بوضوح لم يسبق له مثيل، متخذة أشكالاً عملية محددة تحديداً صارماً. ومن الأسف الشديد، أن هذا الاستقطاب يتعاظم يوماً بعد يوم. ويبرز الآن أمامنا عالَمَان منقسمان، حتى النخاع، سياسياً وعقائدياً ووجدانياً. إننا نشاهد بأعيننا تجربة تاريخية رهيبة عن ازدواجية عالم الإنسان. ولكن لا يزال هناك جزء من العالم غير متأثر بهذا الاستقطاب، غالبيته تتكون من دول مسلمة. وهذه الظاهرة لم تأت بالمصادفة. فالإسلام مستقل من الناحية الأيديولوجية ـ غير متحيز ـ وإنه لكذلك بحكم طبيعته.

---

(٧) ﴿الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾. سورة الحج، الآية (٤١).

﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾. سورة آل عمران، الآية (١٠٤).

إن عملية الاستقلال السياسي والعقائدي للدول المسلمة سوف تستمر، ولن يكون الانفكاك سياسياً فحسب، وإنما ستتبعه مطالب حاسمة للتخلص من النماذج والتأثيرات الأجنبية، سواء كانت شرقية أو غربية. ذلك هو الوضع الطبيعي للإسلام في عالم اليوم(٨).

كان على الإسلام الذي يحتل موقعاً وسطاً بين الشرق والغرب أن يصبح على وعي برسالته الخاصة. والآن، وقد أصبح من البيّن أكثر وأكثر أن هذه الأيديولوجيات المتضاربة بأشكالها المتطرفة ـ لا يمكن فرضها على الجنس البشري، وأنها يجب أن تتجه إلى مركّب جديد وموقف وسطي جديد ـ نود أن نبرهن على أن الإسلام يتسق مع هذا الأسلوب الطبيعي من التفكير، وأنه التعبير الأكثر تناغماً معه. وكما كان الإسلام في الماضي «الوسيط» الذي عبرت من خلاله الحضارات القديمة إلى الغرب، فإن عليه اليوم مرة أخرى ـ ونحن في عصر المعضلات الكبرى والخيارات ـ أن يتحمل دوره «كأمة وسط» في عالم منقسم. ذلك هو معنى الطريق الثالث، طريق الإسلام.

وأخيراً، أود أن أختم بكلمات قليلة عن هذا العمل نفسه. فهذا الكتاب مقسم إلى قسمين رئيسين: يناقش القسم الأول منه مسألة الدين بصفة عامة، أما القسم الثاني فيتناول الإسلام، أو أكثر دقة ناحية من نواحيه، وهي: الثنائية.

وأكرر، مرة أخرى، أن هذا الكتاب ليس في اللاهوت ولا مؤلفه من رجال اللاهوت. إنه على الأرجح محاولة ترجمة الإسلام إلى اللغة التي يتحدث بها الجيل الجديد ويفهمها. من هذا المنطلق قد يتطرق القصور أو الخلل، فلا توجد ترجمة كاملة مبرأة من العيوب.

---

(٨) في وقت تأليف الكتاب ألغت باكستان وإيران عضويتهما من منظمة CENTO الموالية للغرب، وقبل ذلك رفضت أندونيسيا والسودان ومصر والصومال المحاولات الرامية لجذبها إلى المعسكر الشرقي.

ملاحظات المؤلف

كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب» ليس كتاب لاهوت، وإنما هو كتاب يتناول عقائد الإسلام ومؤسساته وتعاليمه، بقصد اكتشاف موقع الإسلام في إطار الفكر العالمي. إنه ليس نظرة للإسلام من الداخل، وإنما على الأرجح نظرة من الخارج. بهذا المعنى، فإن موضوع الكتاب ليس في أساسه عن الإسلام كمعلِّم، بل عن الإسلام كنظرة على العالم.

يشتمل الكتاب على قسمين رئيسين، يحمل القسم الأول عنوان: المقدمات، ويتناول موضوع الدين بصفة عامة، أما القسم الثاني من الكتاب فإنه مخصص للإسلام، أو بدقة أكثر لواحدة من خصائص الإسلام، وأعني بها «الثنائية».

المقدمات هي في الحقيقة مناقشة للإلحاد والمادية. أما الفصول الستة التالية، فإنها تناقش موقف كل من الدين والإلحاد من قضية أصل الإنسان والقضايا الأخرى المتصلة بها، أعني قضية التطور وقضية الخلق، على النحو التالي:

فصل ١: الخلق والتطور.
فصل ٢: الثقافة والحضارة.
فصل ٣: ظاهرة الفن.
فصل ٤: الأخلاق.
فصل ٥: الثقافة والتاريخ.
فصل ٦: الدراما والطوبيا.

والنظرية هي أنه بحكم المنطق الداخلي للأشياء يتوازى كل من التطور والحضارة والعلم والطوبيا مع الإلحاد، بينما يتوازى الخلق والثقافة والفن والأخلاق مع الدبن.

إن التطور بطبيعته، وبصرف النظر عن درجته في التعقيد أو الحقبة الزمنية التي قضاها، لم يستطع أن ينتج إنساناً وإنما مجرد حيوان مثالي، أو أنه جُعل كذلك لكي يصبح عضواً في مجتمع.

إن الاشتراكية باعتبارها نتيجة عملية واجتماعية للمادية لا تتعامل مع إنسان، بل على الأرجح مع تنظيم حياة الحيوان الاجتماعي.

إن الإنسان بصفة أساسية هو عنصر روحي وليس عنصراً بيولوجياً أو اجتماعياً، ولا يمكن أن يوجد إلا بفعل الخلق الإلّهي. ومن ثم، فإذا لم يكن هنالك إلّه فلن يوجد إنسان، وإذا لم يوجد إنسان فلن توجد ثقافة، إنما فقط الحاجات وما يشبع هذه الحاجات، بمعنى آخر حضارة فحسب.

إن الإلحاد يقرُّ العلم والتقدم(*) بينما ينطوي في جوهره على إنكار للإنسان، وللسبب نفسه ينكر الإنسانية والحرية وحقوق الإنسان. إن التناقض بين الثقافة والحضارة يقوم في الواقع على تعارض أساسي بين الضمير والعقل، بين الوجود والطبيعة، أو على المستوى العملي بين الدين والعلم.

كل ثقافة مؤمنة في جوهرها، وكل حضارة ملحدة. وقياساً على ذلك، فإن العلم بينما لا يؤدي إلى الإنسانية وليس بينه وبين الثقافة، من حيث المبدأ، شيء مشترك، فإن الدين في حد ذاته لا يؤدي إلى التقدم. وبالتوسع في هذا التحليل وتعميقه، فإن القسم الأول من الكتاب يؤكد هذه الازدواجية الشاملة للعالم الإنساني متمثلة في تلك التناقضات المستعصية بين الروح والجسم، بين الدين

(*) حيثما تَرِدُ كلمة «التقدم» في هذا الكتاب فمعناها ـ عند المؤلف ـ مقصور على التقدم المادّي والتقنيّ، وسنرى أن هذا بالفعل هو المعنى الذي يقصده الماديون والعلمانيون عندما يتحدثون عن «التقدم»، فلا غرابة أن يعتبره المؤلف «ضد الإنسان» ما دام مُنفصلاً عن شروطه الأخلاقية الدينية. أنظر تحليل المؤلف لهذه الفكرة في الفصل الثاني (ص ١١٥ ـ ١٢٦). (المترجم).

والعلم، بين الثقافة والحضارة. هذه النظرة إلى العالم تعكس ما يُدعى بالمستوى المسيحي لوعي الإنسانية.

الاشتراكية تعبير عن المستوى نفسه للوعي. فالمأزق نفسه مطروح، فقط الاختيار هو المختلف، والاشتراكية اللامسيحية هي مقلوب المسيحية. فالقيم الاشتراكية هي قيم مسيحية مصحوبة بعلامة نفي، في الحقيقة هي بدائل معكوسة: فبدلاً من الدين نجد العلم، وبدلاً من الفردية نجد المجتمع، وبدلاً من الإنسانية نجد التقدم، وبدلاً من التنشئة نجد التدريب، وبدلاً من الحب نجد العنف، وبدلاً من الحرية نجد الضمان الاجتماعي، وبدلاً من حقوق الإنسان نجد حقوق المجتمع، وبدلاً من مملكة الله نجد مملكة الأرض.

هل يستطيع الإنسان التغلب على هذا التناقض: إما هذا وإما ذاك، إما السماء وإما الأرض، أم أن الإنسان محكوم عليه أن يظل مشدوداً إلى الأبد بين الاثنين؟ هل هناك وسيلة ما يمكن بواسطتها للعلم أن يخدم الدين والصحة والتقوى والتقدم والإنسانية؟ هل يمكن لطوبيا مملكة الأرض أن يسكنها أناس بدلاً من أفراد مجهولي الهوية بلا وجوه، وأن تتمتع بملامح «مملكة الله» على الأرض؟

إن القسم الثاني من هذا الكتاب مكرّس لهذا السؤال. والجواب: نعم، في الإسلام. فالإسلام ليس مجرد دين أو طريقة حياة فقط، وإنما هو بصفة أساسية مبدأ تنظيم الكون. لقد وُجد الإسلام قبل الإنسان، وهو كما قرر القرآن بوضوح المبدأ الذي خُلق الإنسان بمقتضاه(*). ومن ثم نجد انسجاماً فطرياً بين الإنسان والإسلام، أو كما يسميها هذا الكتاب تطابق الإنسان مع الإسلام.

فكما أن الإنسان هو وحدة الروح والجسد، فإن الإسلام وحدةٌ بين الدين والنظام الاجتماعي، وكما أن الجسم في الصلاة يمكن أن يخضع لحركة الروح، فإن النظام الاجتماعي يمكن بدوره أن يخدم المثل العليا للدين والأخلاق. هذه الوحدة، الغريبة عن المسيحية وعن المذهب المادي معاً، ميزة في الإسلام بل هي من أخصّ خصائص الإسلام.

(*) ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ سورة الروم، الآية (٣٠).

هذه الفكرة التي نحن بصددها يجري بحثها في القسم الثاني من الكتاب، خلال مناقشة سلسلة من الموضوعات في مجالات الدين والقانون والثقافة والتاريخ السياسي. يبدأ هذا القسم بمقارنة بين رسالات موسى وعيسى ومحمد (عليهم الصلاة والسلام)، وهي تمثل إجابات مبدئية ثلاثاً لمواجهة الجنس البشري للتاريخ، في حين أن القرآن مركّب فريد يجمع بين واقعية «العهد القديم» ومثالية «العهد الجديد».

في الفصل الثامن هناك تحليل لأعمدة الإسلام الخمسة الرئيسة حيث تحتل الصلاة عموده المركزي.

إن الصلاة في الحقيقة خلاصة الإسلام ككل، إنها شفرته أو صيغته الكوديّة. ومرجع ذلك أن الصلاة تجمع بين مبدأين في إطار واحد يُعتبران حسب النظرة المسيحية متناقضين لا يلتقيان، أعني بذلك الوضوء والصلاة. هذان المبدآن يذهبان عميقاً في بنية الإسلام. إن العقلانية التي ترفض الرؤيا الجُوَّانيّة، والرؤيا الجُوَّانية التي تستبعد المدخل العقلاني ينتهكان «مبدأ التوازن في الصلاة». إن أي تطرّف أحاديّ الجانب في هذا الصدد يعتبر هبوطاً إلى مستوى الوعي المسيحي، انتهاكاً لمحور الإسلام المركزي. وإذا كان الإسلام يمثل إمكانات الإنسان الفطرية، فلا بد أن يكون له ظهورٌ ما سواء على شكل ناقص أو في شذرات هنا وهناك حيثما وُجد متدينون يؤمنون ويعملون، أي حيث لا ينسى المتدينون دورهم في هذا العالم(*). لقد لاحظ المؤلف أعراض هذه الظاهرة، خصوصاً في العالم الأنجلوساكسوني.

وينتهي الكتاب بمقال عن الاستسلام لله باعتباره روح الإسلام.

(*) **﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾**. سورة القصص، الآية (٧٧).

القسم الأول

مقدمات: نظرات حول الدين

الفصل الأول

الخلق والتطور

«ليس الإنسان مفصّلاً على طراز داروين ولا الكون مفصلاً على طراز نيوتن»

داروين ومايكل أنجلو

قضية أصل الإنسان هي حجر الزاوية لكل أفكار العالم. فأي مناقشة تدور حول كيف ينبغي أن يحيا الإنسان، تأخذنا إلى الوراء إلى حيث مسألة «أصل الإنسان». وفي ذلك تتناقض الإجابات التي يقدمها كلٌّ من الدين والعلم، كما هو الشأن في كثير من القضايا.

ينظر العلْم إلى أصل الإنسان كنتيجة لعملية طويلة من التطور ابتداءً من أدنى أشكال الحياة، حيث لا يوجد تميّز واضح بين الإنسان والحيوان. وتتحدد النظرة العلمية إلى الكائن البشري باعتباره إنساناً ببعض الحقائق المادية الخارجية: المشي قائماً، صناعة الأدوات، التواصل بواسطة لغة منطوقة مفصّلة. الإنسان هنا ابن للطبيعة ويبقى دائماً جزءاً منها.

على الجانب الآخر، يتحدث الدين والفن عن خلْق الإنسان، والخلْق ليس عملية وإنما فعل إلّهي .. ليس شيئاً مستمراً وإنما فعل مفاجئ.. فعل أليم مفجع.

وسواء كان الإنسان نتاج التطور أو كان مخلوقاً، فإن السؤال يظل قائماً: ما هو الإنسان؟ وهل الإنسان جزء من العالم أو شيء مختلف عنه؟

يقول الماديون: إن الإنسان هو الحيوان الكامل «L'homme Machine»، وأن الفرق بين الإنسان والحيوان إنما هو فرق في الدرجة وليس في النوع، فليس هناك جوهر إنساني متميّز(١). الذي يوجد فحسب، «فكرة تاريخية واجتماعية محددة عن الإنسان» و«التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وحده هو التاريخ الذي يوجد على الحقيقة»(٢).

«إن الإنسان نظام System كغيره من النظم في الطبيعة يخضع بدوره لقوانين

---

(١) يقول «جون واتسون» في المجلة النفسية: «Psychological Review no. 20 (1913) p. 158» «إنه لا يوجد خط فاصل بين الإنسان والبهيمة».

(٢) جيورجي لوكاكس: Györge Lukacs: Existentialism or Maxism, Studies in European realism, trans. Edith Bone (London: Hillway Publishing Co., 1950).

الطبيعة الحتمية العامة»[٣]. وتطور الإنسان متأثر بحقيقة موضوعية خارجية - هي العمل. أو كما قال فردريك إنجلز:

«إن الإنسان نتاج بيئته وعمله». وما خلق الإنسان إلاّ عملية بيولوجية خارجية تحددها حقائق روحية خارجية. فاليد تسبّب وتدعم تطور الحياة النفسية... «فاكتشافها مع اكتشاف اللغة حدد نهاية التاريخ الحيواني وبداية التاريخ الإنساني»[٤].

هذه الأفكار تبدو مقنعة، ولكن الذي لا يبدو فيها بوضوح أنها في الوقت نفسه إنكار جذري للإنسان.

في الفلسفة المادية يُفكّك الإنسان إلى أجزائه التي تكوّنه، ثم يتلاشى في النهاية. وقد أوضح إنجلز أن الإنسان نتاج علاقات اجتماعية أو بدقة أكثر هو نتاج أدوات الإنتاج الموجودة. الإنسان ليس شيئاً يذكر ولا هو خَلَقَ شيئاً، بل على العكس، إنه مجرد نتاج حقائق معينة.

لقد أخذ «داروين» هذا الإنسان اللاشخصي بين يديه ووصف تقلُّبه خلال عملية «الاختيار الطبيعي» حتى أصبح إنساناً قادراً على الكلام، وصناعة الأدوات، يمشي منتصباً. ثم يأتي علم البيولوجيا ليستكمل الصورة، فيرينا أن كلّ شيء يرجع إلى الأشكال البدائية للحياة والتي هي بدورها، عملية طبيعية كيميائية .. لعب بالجزيئات. أما الحياة والضمير والروح فلا وجود لها، وبالتالي ليس هناك جوهر إنساني.

فإذا تركنا جانباً ذلك النموذج العلمي الحاد، وهو نموذج يسهل فهمه وإن كان باعثاً على الكآبة - إذا تركنا هذا جانباً لنتحول إلى كنيسة «سيكستين» لنتأمل في داخلها لوحات «مايكل أنجلو» الجصّية التي تمثل تاريخ الإنسان منذ

---

(٣) إيفان بافلوف: Evan P. Pavlov: Experimental Psychology, Essays in Psychology and Psychiatry (New York: Citadel Press, 1962).

(٤) هـ. بر: H. Berr, in his introduction to lewis H. Morgan: Ancient Society (Chicago: C.H. Kerr, 1907).

هبوطه إلى الأرض حتى يوم القيامة، لأصابنا العجب من معاني هذه الصور، ولتساءلنا: هل تحتوي هذه الصور بالفعل على أية حقيقة عن الموضوع العظيم الذي تصوره؟ فإذا كان ذلك صحيحاً، فما هي هذه الحقيقة؟... وبدقة أكثر: بأي معنى يمكن أن تكون هذه الصور حقيقية على الإطلاق؟

إن الدراما الإغريقية، ورؤيا «دانتي» في الجنة والجحيم، والأغاني الدينية الإفريقية، واستهلال «فاوست» في السماء، والأقنعة الميلانيزية، والصور الجصّية اليابانية القديمة، والرسوم الحديثة ـ جميع هذه الأمثلة إذا أخذت بدون تنظيم معيّن، فإنها جميعاً تحمل في ثناياها شهادة واحدة. فمن الواضح البيّن أنه لا علاقة لها بإنسان «داروين»، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يجمح بنا الخيال لنظن أنها من إنتاج الطبيعة المحيطة. أيُّ نوع من المشاعر تلك التي تنطوي عليها ديانة الخلاص؟ وماذا يعني هذا التعبير المأساوي؟ وأي شيء مأساوي يمكن أن يكون في حياةٍ تتألف من مجرد تبادل بين كائن حي وبين الطبيعة؟ وماذا رأى «إرنست نايزفستني» بعين عقله عندما صور جحيم دانتي؟ لِمَ يوجد خوف بين كل شيء حي، ما دام الإنسان والحياة هما ثمرة الطبيعة الأم؟

هذه الأسئلة تجعلنا نتشكك فيما إذا كانت الصورة التي رسمها العلم كاملة؟ إن العلم يعطينا صورة فوتوغرافية دقيقة للعالم، وإن كانت تفتقر إلى بُعدٍ جوهري للواقع. حيث يتميز العلم بفهم طبيعي خاطىء لكل ما هو حي وكل ما هو إنساني. إنه بمنطقه التحليلي المجرد يجعل الحياة خلواً من الحياة، ويجعل الإنسان خلواً من الإنسانية. إن العلم في علاقته بالإنسان ممكن فقط، إذا كان الإنسان حقاً جزءاً من العالم أو نتاجاً له ـ بمعنى آخر، أن يكون شيئاً. وعلى عكس ذلك، الفن ممكن فقط إذا كان الإنسان مختلفاً عن الطبيعة، إذا كان غريباً فيها، إذا كان هويةً متميزة، فكل الفنون تحكي قصةً متصلة لغُربةِ الإنسان في الطبيعة.

وهكذا، فإنه فيما يتعلق بالسؤال عن أصل الإنسان، يقف العلم والفن على طريق تصادمٍ قطعي. فالعلم يُحصي الحقائق التي تؤدي بطريقة عنيدة إلى

الاستنتاج بأن الإنسان قد تطوّر تدريجياً من حيوان إلى إنسان. أما الفن، فإنه يرينا الإنسان في صور مثيرة قادماً من عالم مجهول. العلم يشير إلى «داروين» وتركيبته الجهنمية، أما الفن فيشير إلى «مايكل أنجلو» وشخوصه الرائعة على سقف كنيسة سيكستين(٥).

إن داروين ومايكل أنجلو يمثلان فكرتين مختلفتين عن الإنسان وحقيقتين متعارضتين عن أصله، ولن ينتصر أحدهما على الآخر، لأن أحدهما مُدعم بعدد هائل من الحقائق يستحيل تفنيدها، بينما الآخر مستقر في قلوب جميع البشر.

يمكن أن توجد حقيقتان متعارضتان عن الإنسان دون سائر الكائنات، وامتزاجهما معاً هو الذي يمكن أن يعطينا الصورة الكاملة والحقيقية عن الإنسان.

إن القول بأن الإنسان (باعتباره كائناً بيولوجياً) فيه طبيعة حيوانية، جاء عن طريق الدين قبل «داروين» وقبل «دي لامارك» de Lamarck، فالدين يذهب إلى أن الحيوانية جانب من جوانب الإنسان. وإنما يكمن الفرق في مدى شمولية هذا الجانب. فطبقاً للعلم: الإنسان ليس أكثر من حيوان ذكي، وطبقاً للدين: الإنسان حيوان مُنِحَ شخصية ذاتية.

لنتذكر أن كلمة «إنسان» لها في عقولنا معنى مزدوج، فنقول: «نحن أناس» بمعنى أننا مذنبون ضعفاء. ونقول: «لنكن أُناساً» للتذكير بأننا كائنات أعلى وأن علينا التزامات أعلى، وأن واجبنا ألا نكون أنانيين وأدنياء. ويقول المسيح عليه السلام معاتباً القديس بطرس: «إنك تفكر فقط في الإنسان» معطياً الأولوية لما هو إلّهي.

---

(٥) كانت فكرة التطور دائماً متصلة بالإلحاد. وقد ظهرت الأفكار الأولى عن أصل الأنواع وفنائها عند الشاعر الروماني «لوكرتيوس»، وكان معروفاً بأفكاره الإلحادية وبمذهب اللذة. أنظر «تيتوس كاروس لوكرتيوس»:

Titus Carus Lucretius: De rerum natura, trans. W.H.D. Rouse, 3rd. ed. (Cambridge, MA; Harvard University Press, 1937).

فالمصطلحان «المذهب الإنساني» و«الإنسانية» كلاهما مشتق من كلمة إنسان، وينطويان على دلالة أخلاقية سامية. والمعنى المزدوج للأفكار المتعلقة باسم الإنسان هو نتيجة ازدواجية الطبيعة الإنسانية، جاء أحد جانبيها من الأرض وجاء الآخر من السماء.

ولقد دأب الماديون على توجيه نظرنا إلى الجانب الخارجي للأشياء. فيقول «إنجلز»: «إن اليد ليست عضوَ العملِ فقط، وإنما هي أيضاً نتاج العمل.. فمن خلال العمل اكتسبت اليد البشرية هذه الدرجة الرفيعة من الإتقان الذي استطاعت من خلاله أن تنتج لوحات «رافايللو» Rafaello، وتماثيل «ثورڤالدسن» Thorvaldsen، وموسيقى «باجانيني» Paganini»(٦).

إن ما يتحدث عنه «إنجلز» هو استمرارية النمو البيولوجي وليس النمو الروحي. وفن التصوير عمل روحي وليس عملاً تقنياً. فقد أبدع «رافائيل» لوحاته ليس بيده وإنما بروحه. وكتب «بتهوفن» أعظم أعماله الموسيقية بعد أن أصيب بالصمم. إن النمو البيولوجي وحده حتى لو امتدّ إلى أبد الآبدين، ما كان بوسعه أن يمنحنا لوحات «رافائيل»، ولا حتى صور الكهوف البدائية التي ظهرت في عصور ما قبل التاريخ. هنا نحن أمام جانبين منفصلين من وجود الإنسان.

إن الكائن الإنساني ليس مجرد مجموع وظائفه البيولوجية المختلفة. كذلك الوضع بالنسبة للوحة الفنية، لا يمكن تحليلها إلى كمية الألوان المستخدمة فيها، ولا القصيدة إلى الألفاظ التي تكوّنها. صحيحٌ أن المسجد مبني من عدد محدّد من الأحجار ذات شكل معيّن وبنظام معيّن، ومن كمية محددة من الملاط والأعمدة الخشبية، إلى غير ذلك من مواد البناء.. ومع ذلك، فليست هذه كل الحقيقة عن المسجد، فبعد كل شيء هناك فرق بين المسجد وبين معسكر حربي.

---

(٦) فردريك إنجلز Friedrich Engles: The Part played by labour in the transition from Ape to Man, Dialectics of Nature, ed. Clemens Dutt (London: Laurence & Wishart, 1941).

من الممكن أن تكتب تحليلاً لغوياً كاملاً لقصيدة من قصائد «جوته» ومع ذلك، لا تقترب خطوة واحدة من جوهر القصيدة. والقاموس اللغوي يحتوي على جميع كلمات اللغة وهو بالغ الدقة، وقد لا تحتوي قصيدة ما مكتوبة باللغة نفسها إلاّ على عدد قليل من كلمات القاموس، ولكن القاموس يفتقر إلى حبكة القصيدة، كما تحمل القصيدة معنى وجوهراً لا يمكنه الوصول إليهما.

إن علم الحفريات وعلم هيئة الإنسان وعلم النفس، كلها علوم تصف من الإنسان فقط الجانب الخارجي الآليّ الذي لا معنى له. الإنسان مثله كمثل اللوحة الفنية والمسجد والقصيدة، أكثر من مجرد كمية ونوعية المادة التي تكوّنه. الإنسان أكثر من جميع ما تقوله عنه العلوم مجتمعةً.

المثالية الأصلية

طبقاً لنظرية التطور، كان الأب الأعلى لأكثر أنواع البشر بدائية هو نوع من أكثر أنواع الحيوان تقدماً. ولكننا إذا ذهبنا نقارن بين الإنسان البدائي وبين أكثر أنواع الحيوان تقدماً، لوجدنا أن هناك فرقاً جوهرياً ملازماً. أنظر مثلاً إلى قطيع من الحيوانات وهي تبحث عن الطعام وتتصارع من أجل البقاء، ثم أنظر إلى إنسان بدائي خائف مشوّش بمعتقداته ومحرّماته الغريبة، أو غارقٍ في أسراره ورموزه الغامضة. هذا الفرق بين المجموعتين لا يمكن ردّه إلى مجرد اختلافٍ في مراحل التطور فحسب.

إننا نقول إن الإنسان قد تطور، وهذا صحيح، ولكنه يصدق فقط بالنسبة لتاريخه البشري الخارجي. الإنسان كذلك مخلوق، وقد انصبَّ في وعيه ليس فقط أنه مختلف عن الحيوان، ولكن أيضاً أن معنى حياته لا يتحقق إلاّ بإنكار الحيوان الذي بداخله. فإذا كان الإنسان هو ابن الطبيعة كما يقولون، فكيف تسنّى له أن يبدأ في معارضة الطبيعة؟ وإذا تخيّلنا تطوّرَ ذكاء الإنسان إلى أعلى درجة، فإننا سنجد أن حاجاته ستزداد من ناحيتي الكمّ والنوع، ولن يتلاشى شيء منها، فقط ستكون طريقة إشباع هذه الحاجات أكثر ذكاءً وأفضل تنظيماً. أما

فكرة أن يُضحّي الإنسان بنفسه في سبيل الآخرين، أو أن يرفض بعض رغباته، أو أن يقلل من حدّة ملذاته الجسدية، فكل هذا لا يأتي من ناحية عقله.

إن مبدأ وجود الحيوان هو المنفعة والكفاءة، وليس هذا هو الحال بالنسبة للإنسان، على الأقل فيما يتعلق بخاصيته الإنسانية المتميزة. وغرائز الحيوان أفضل مثل على مبدأ الكفاءة والمنفعة. فالحيوان لديه شعور دقيق بالوقت أفضل من شعور الإنسان. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، منها طيور الزرزور التي تتوقف عن تناول الطعام قبل الغروب بساعة. وينظم النحل عمله اليومي بدرجة من الدقة مدهشة، فمعظم الزهور تبث رحيقها بضع ساعات يومياً في مواعيد معينة دقيقة يذهب فيها النحل لامتصاص الرحيق، فهو يتخيّر الوقت المناسب كما يتخيّر أفضل المواقع، ولتحديد الاتجاه يستخدم علامات مختلفة على الأرض، كا يقدّر موضع الشمس في السماء. وعندما تتلبد السماء بالغيوم يكيّف النحل نفسه باستقطاب ضوء الشمس من خلال السحب.. وهكذا. هذه القدرات هي قدرات من هذا العالم. إنها تدعم الكائنات الحية وتجعلها قادرة على البقاء.

على عكس ذلك، نجد أن المبادىء الأخلاقية في كل من المجتمع المتحضر والمجتمع البدائي، تُضعِفُ كفاءة الإنسان. فإذا كان لدينا نوعان من أنواع الكائنات على درجة واحدة من الذكاء، فإن النوع الذي لديه مبادىء أخلاقية سرعان ما ينقرض. ويعوّض الإنسان عن قصوره في القوة ـ الناتج عن التزامه الخلقي ـ تفوقه في الذكاء إلى جانب قدرات أخرى مماثلة.

وأيّاً كان الأمر، فإن أصل الذكاء حيواني وليس إنسانياً. دعنا نفتح مجموعة من القصص عن ذكاء الحيوان، فسنجد إلى جانب ألوان السلوك التي يمكن تفسيرها بأنها تقليد أو ارتباط آلي للصور ـ ألواناً أخرى كثيرة من السلوك لا نتردد في الاعتراف بأنها سلوك ذكي. في هذا المجال، يمكن ان نخصّ بالذكر كل سلوك تبدو فيه فكرة صناعية سواء كان الحيوان قد صنع أداة بنفسه أو استخدم أداة صنعها الإنسان(٧).

---

(٧) هنري برجسون Henri Bergson: Creative Evolution, trans. Arthur Mitchell, (New York: The Modern Library, 1944).

قد يستخدم الشمبنزي عصاة للوصول إلى الموز، وقد يستخدم الدب حجراً للوصول إلى فريسته.. وهكذا. ولقد جُمعت مادة علمية غزيرة عن كيف أن النحل والأوز والقرود تستقبل وترسل معلومات مختلفة من خلال الحوار أو التمثيل الحركي(٨). وقد جمع «د. بلير» Dr. Bler مدير حديقة حيوان نيويورك كثيراً من الملاحظات الهامة عن ذكاء الحيوانات وقدرتها على استخدام الأشياء القريبة منها. وكان استنتاجه العام أن جميع الحيوانات قادرة على التفكير.

كذلك، فإن اللغة أيضاً تنتمي إلى الجانب الطبيعي الحيواني أكثر من انتمائها إلى الجانب الروحي للإنسان. فنحن، نجد شكلاً من الأشكال البدائية للّغة عند الحيوان. اللغويات ـ بعكس الفنون ـ يمكن تحليلها علمياً، بل بواسطة أكثر المناهج الرياضية الدقيقة. وهذا يعطي اللغويات خصائص العلم، فموضوع العلم ممكن فحسب، إذا كان شيئاً خارجياً(٩).

يوجد تناظر بين الذكاء والطبيعة وبين الذكاء واللغة. فكما أن الذكاء والمادة يساعد أحدهما في خلق الآخر، كذلك يفعل كل من الذكاء واللغة. فاللغة هي «يد المخ»، أو كما يقرر برجسون: «إن وظيفة المخ تكمن في تحديد حياتنا الروحية في إطار ما هو نافع لنا من الناحية العملية»(١٠).

بصفة عامة، ليس في الإنسان شيء غير موجود أيضاً في المستويات العليا من الحيوانات والفقاريات والحشرات. فهناك شعور وذكاء، ووسيلة أو أكثر من وسائل الاتصال، وهناك الرغبة في إشباع الحاجات، والالتحاق بمجتمع، وبعض أشكال الاقتصاد. بالنظر من هذه الزاوية يبدو الإنسان مشتركاً بشيء مع عالم الحيوان(١١). لكن ليس في عالم الحيوان شيء ما يشبه ـ حتى ولو بشكل بدائي ـ

---

(٨) أنظر أبحاث البروفسور فروش وزنكن وبخاصة «كونراد لورنز»: Konrad Lorenz: King Solomon's Ring: New Light in Animal Ways, trans. Marjorie Kerr Wilson (New York: Crowell, 1952).

(٩) إشارة إلى هذا، نجد في بعض الأديان الصيام عن الكلام فيه معنى الصيام. على سبيل المثال: «نذر الصمت» المعروف في بعض المذاهب المسيحية.

(١٠) هنري برجسون Bergson: Creative Evolution

(١١) في جزء كاشف جداً من القرآن، سورة الأنعام، الآية (٣٨) يتحدث عن خلق الحيوان في =

الدين أو السحر أو المسرح الدرامي، أو المحرمات، أو الفن، أو المحظورات الأخلاقية... إلى غير ذلك مما يحيط بحياة الإنسان سواء في ما قبل التاريخ أو في العصر الحديث. إن تطور الحيوانات قد يبدو منطقياً متدرجاً يسهل فهمه، إذا قورن بتطور الإنسان البدائي الذي تستحوذ عليه محرّمات ومعتقدات غريبة. فالحيوان عندما يذهب للصيد، يسلك سلوكاً منطقياً عقلانياً جدّاً. إنه لا يدع أدنى فرصة متاحة إلاّ اقتنصها. هنا، لا مجال للمعتقدات الخرافية أو ما يشبه ذلك. تعامل النحل أعضاء مجتمعها التي لا فائدة فيها بقسوة بالغة. إنها تقذف بها بكل بساطة خارج الخليّة. ويعتبر مجتمع النحل أفضل مثل على دقة التنظيم في الحياة الاجتماعية التي تخلو تماماً مما نسمّيه عادة بالإنسانية: كحماية الضعيف والمُعوّق، والحق في الحياة، والتقدير، والاهتمام... إلخ.

بالنسبة للحيوان، تبدو الأشياء على ما هي عليه. أما بالنسبة للإنسان، فإن الأشياء لها عنده دلالات مُتخيّلة، تكون أحياناً أكثر أهمية في نظره من دلالاتها الواقعية. من اليسير أن تفهم منطق حيوان يقاتل من أجل البقاء، فماذا عن الإنسان البدائي؟ قبل الذهاب للصيد، كان على الصيادين البدائيين وعائلاتهم أحياناً أن يُخضعوا أنفسهم لأنواع مختلفة من المحرّمات كالصيام والصلوات، وأن يمارسوا رقصات خاصة، وأن تحدث أحلام معينة، وأن تُراعى علامات خاصة. وعندما تكون اللعبة على وشك الابتداء، تأتي سلسلة أخرى من الشعائر. حتى النساء في البيوت يخضعن لكثير من المحظورات إذا انتُهكت فإن بعثة الصيد قد تفشل وتتعرض حياة أزواجهن للمخاطر(١٢). إننا نعرف أن الناس في المجتمعات البدائية كانوا يمثلون الحيوانات التي يأملون في قتلها قبل الشروع في الصيد، وكانوا يعتقدون أن لهذا التمثيل تأثيراً حاسماً على نجاح عملية الصيد، وهذا ما يسمى «بسحر الصيد». وكان الشباب يُقْبَلُون أعضاءً في جماعة الصيد بعد إخضاعهم لطقوس معقدة. وقد وصف كلّ من «هوبرت» Hubert و«موس»

= إطار مجتمعات وفق خطة: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم...﴾

(١٢) لوسيان هنري Lucien Henry: The Origin of religion...

Mauss هذه الطقوس التي تشتمل على ثلاث مراحل: طقوس للتطهير، وطقوس للترشيح، وطقوس للقبول. وهكذا، بينما كان الإنسان يرسم أو يصلي، كان الحيوان يشرع في مهمته بمنطق مُحْكَم: فهو يفحص الأرض، ويُنْصِت بعناية، ثم يتابع فريسته من الخلف.

على هذا النحو كان الحيوان صائداً ممتازاً، كذلك كان الإنسان البدائي، ولكنه كان في الوقت نفسه، المخترع الذي لا يملّ، صانع العبادات، والأساطير والمعتقدات الخرافية، والرقصات، والأوثان. كان الإنسان دائم التطلع إلى عالم آخر، عالم حقيقي أو مُتخيَّل. وليس هذا فرقاً في مراحل التطور، وإنما هو فرق في الجوهر.

كانت فكرة الزراعة إحدى الأفكار البارزة في تطور المجتمع الإنساني، وقد ارتبطت بها فكرة التضحية البشرية. يقول «هـ.ج. وِلْز» في كتابه «التاريخ الموجز للعالم»: «... يجب ألا ننسى أنها كانت ورطة سقط فيها العقل البدائي الطفولي الحالم، صانع الخرافات والأساطير، ورطة لا يمكن تفسيرها بمنطق مقنع. لكن منذ اثني عشر ألفاً إلى عشرين ألف سنة مضت، كان إنسان العصر الحجري الحديث عندما يحلُّ موسم بذر البذور في الأرض يعمد إلى تقديم تضحية بشرية، ولم تكن التضحية بشخص قليل القيمة أو منبوذٍ في المجتمع، وإنما كان يُختار عادة من بين أحسن الشبان أو الفتيات، وكان يُعامل باحترام إلى درجة العبادة...»(١٣). «لقد أظهرت هذه المجتمعات تطوراً عظيماً في مجال التضحية البشرية في مواسم البذر والحصاد...»(١٤)، وفي مكان آخر من الكتاب يقول «هـ.ج. ولز»: «لقد جرت الحضارة الأزتية Aztec في المكسيك بصفة خاصة في بحور من الدماء، فقد كانت تقدم آلافاً من التضحيات البشرية كل عام.. وقد اشتملت على شق بطون الضحايا أحياءً، ونزع قلوب حية لا تزال نابضة، إلى غير ذلك من الأعمال التي طغت على عقل وحياة ذلك الكهنوت

---

(١٣) هـ. ج. ولز H.G. Wells: Short history of the world, rev. ed. (New York: Pelican Books, 1946) p. 51.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

العجيب. لقد تحولت الحياة العامة والمهرجانات القومية كلها إلى أعمال مروعة من هذا الطراز»[١٥].

أما «جوستاف فلوبير» Gustave Flaubert، في كتابه (سلامبو Slambo)، فإنه يصف لنا كيف كان القرطاجانيون Carthginians عندما يلجأون للصلاة من أجل استنزال المطر يقذفون بأطفالهم في فم إلّههم «مولوخ» Moloch الذي تتأجج فيه النيران. وبالنظر إلى هذه الأمثلة المروعة، من الخطأ استنتاج أن الناس كانوا حيوانات متوحشة. فنحن لم نرَ شيئاً مثل هذا عند الحيوانات. وقد يبدو في الأمر تناقض ظاهري، ولكن الأمثلة المطروحة إنما هي أنماط سلوكية ملازمة للإنسان تتعلق بمعاناته وضلاله، وهما أمران يتكرّران إلى هذا اليوم في مأساة الجنس البشري، حيث تسلك الأمم كما يسلك الأفراد سلوكاً لا معقولية فيه، لا تدفع إليه غرائزهم وإنما تعصُّبات وأخطاء متأصلة فيهم.

لقد وُجدت التضحية في جميع الأديان بلا استثناء. وظلت طبيعتها غير مُبرّرة بل غامضة. إنها في الحقيقة من نظام آخر ومن عالم آخر. وقد تأخذ التضحية في الديانات البدائية أشكالاً مروعة. ولكنها مع هذا الوصف تمثل خطًّا فارقاً ملموساً مُوجعاً في مشهده، خطًّا فاصلاً بين العصر الحيواني المزعوم، وبين عصر الإنسان. فالتضحية إنما تمثل ظهور مبدأ جديد مناقض لمبدأ المصلحة والمنفعة والحاجات. المصلحة حيوانية، أما التضحية فهي إنسانية. المصلحة إحدى الأفكار الأساسية في السياسة والاقتصاد السياسي، أما التضحية فهي أحد المبادىء الرئيسية في الدين والأخلاق.

قد تأخذ طرق التفكير اللاعقلانية عند الإنسان البدائي أشكالاً بالغة الغرابة: «من بين الأشياء العجيبة التي ظهرت في أواخر العصر الحجري الوسيط عادة تمزيق الإنسان لبدنه، فقد بدأ الناس في ذلك العصر تقطيع أجسامهم بأنفسهم حيث يجدعون أنوفهم وآذانهم وأصابعهم وغيرها، مُحمّلين هذه الأعمال دلالات من معتقداتهم الخرافية... ولا يفعل الحيوان شيئاً من هذا». هكذا انتهى «هـ.ج.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

ولز» إلى هذه الخلاصة[١٦]. قارن هذا بما يفعله الثعلب حينما يقع في المصيدة فيعض ساقه حتى يقطعها ليتمكّن من الفرار. هذا عمل من أعمال العقل. أما ما يقوم به الإنسان البدائي من تمزيق لجسمه ـ فهو عمل لا معقولية فيه. إنه سمة خارجة تماماً عن الإطار الحيواني[١٧].

قد نستنتج من هذا خطأً أنه قد طرأ على التطور شذوذٌ ما، أو أن التطور قد انتكس إلى الوراء، أو أن ظهور حيوان بتعصبات مثالية يعوق عن التقدم.

ظاهرة التأرجح في أعلى قمة التطور التي تجعل الحيوان يبدو أكثر تقدماً من الإنسان، يطلقون عليها «عقدة الإنسان البدائي». ولكن، حتى لو بدا لنا هذا غريباً، فإن هذه العقدة هي التعبير عن تلك الخصوصية الجديدة الملازمة للإنسان، وهي مصدر كل تديّن، كما هي مصدر الشعر والفن. وترجع أهمية هذه الظاهرة إلى أنها تشير بطريقتها الخاصة إلى أصالة ظهور الإنسان، كما تشير إلى التناقضات التي تكتنف هذا الظهور.

من السهل أن تؤدي بنا هذه الحقائق إلى استنتاج أن الحيوانات قد اكتسبت تغييرات أفضل خلال صعودها في سلم التطور، بينما الإنسان البدائي، وهو يتطلع إلى السماء مُكبّلاً بالتزاماته الأخلاقية، لديه كل الظروف اللازمة لكي يتعثر تحت الأقدام. هذا الانطباع الكاسح عن تفوق الحيواني على الإنساني في فجر الإنسانية، سيتكرر مرة أخرى في الدعوة إلى تحطيم المثالية في سبيل التقدم.

خلال تلك الحقبة الطويلة التي تحرر فيها الإنسان من عالم الحيوان، يزعمون أن الاختلافات الخارجية (كالمشي قائماً، ونمو اللغة والذكاء) استغرقت فترة طويلة من الزمن، وتتابعت في سلسلة من الأحداث الضئيلة التي يصعب ملاحظتها. وليس من الواضح ما إذا كان ذلك الكائن الذي اشتبه بالإنسان والقرد، وقد استخدم عصاً لإطالة ذراعه حتى يصل إلى الطعام، أو نطق ببعض

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٧) الفرق التالي مثل واضح أيضاً: يكون الحيوان خطيراً عندما يكون جائعاً أو في خطر، أما الإنسان فيكون خطيراً عندما يشبع ويقوى. وكثير من الجرائم تُرتكب بسبب الشبع والعبث.

الأصوات بقصد التخاطب مع أقرانه، ليس من الواضح ما إذا كان ذلك الكائن إنساناً أو قرداً. إن وجود أي نوع من العبادات أو المحرمات سوف يبدّد الشك. فقد انتظر الحيوان لكي يتحول إلى إنسان حتى نقطة معينة من الزمن عندما بدأ يُصلّي. ومهما تكن قيمة هذه الوجهة من النظر، فإن الفرق الحاسم بين الإنسان والحيوان ليس شيئاً جسمياً ولا عقلياً، إنه فوق كل شيء أمر روحي يكشف عن نفسه في وجود ضمير ديني أو أخلاقي أو فني. ومن ثم، فإنه لا يصح التسليم بأن ظهور الإنسان حدث في الزمن الذي بدأ يسير قائماً، أو عندما تطورت يداه أو لغته أو ذكاؤه كما يقرر العلم، ولكن ارتبط ظهور الإنسان بظهور أول ديانة فيها محرّمات.

أليس من السخرية حقاً أن الإنسان البدائي الذي استمتع منذ خمسة عشر ألف سنة مضت بالنظر إلى الزهور وبأشكال الحيوانات ثم رسم ذلك على جدران كهفه، كان من هذه الناحية، أقرب إلى الإنسان الحقيقي من «الأبيقوري» الذي يعيش فقط لإشباع متعه الجسدية ويفكر كل يوم في متع جديدة، أو الإنسان الذي يعيش اليوم في المدن الحديثة معزولاً في قفص من الأسمنت المسلح، محروماً من أبسط المشاعر والأحاسيس الجمالية.

يقول «أتكنسون» Atkinson في كتابه «القانون الأول» The First Law أن أنواعاً مختلفة من المحظورات شاعت بين الشعوب البدائية في كل أنحاء العالم. إن شيوع الحاجة الدائمة «للتطهُّر من الشر» والوقوع دائماً في خطيئة لمس الأشياء المحظورة أو النظر إليها، قد ساعدنا في الحصول على بعض المعرفة عن وجود حياة بدائية. أما الفكرة العامة التي طغت أيضاً على عقول البدائيين، فكانت فكرة النفْي من الوطن.

وهكذا، نشأ نظام كامل للمحظورات شمل أوجه الحياة البدائية المختلفة. وقد أُطلق على هذا فيما بعد اسم «التابو» Taboos أو المحرمات وكان «التابو» في الأصل حظراً ذا طبيعة أخلاقية ظهر في وقت مبكّر من حياة الشعوب البدائية.

إن الإنسان لا يسلك في حياته كابن للطبيعة، بل كمغترب عنها. شعوره

الأساسي هو الخوف، إلاّ أنه ليس خوفاً بيولوجياً كذلك الذي يستشعره الحيوان، إنما هو خوف روحيٌّ كونيٌّ بدائي موصول بأسرار الوجود الإنساني وألغازه. وقد أطلق عليه «مارتن هيدجر» Martin Heidegger «العامل الخالد الأزلي المحدِّد للوجود الإنساني». إنه خوف ممتزج بحب الاستطلاع والإعجاب والدهشة والنفور، تلك المشاعر المختلطة التي تكمن، على الأرجح، في أعماق ثقافتنا وفنوننا كلها.

إن وضع الإنسان البدائي وحده هو الذي يفسر لنا ظهور المحظورات، وأفكار النجاسة والسمو واللعنة والقداسة، وغير ذلك من أفكار مماثلة. فلو كنا حقّاً أبناء هذا العالم، فلن يبدو لنا فيه شيء نجس ولا مقدّس. فهذه أفكار مناقضة للعالم الذي نعرفه. وهي برهان على أن لنا أصلاً آخر لا نستطيع أن نتذكر شيئاً عنه. إن ردود أفعالنا القاصرة تجاه هذا العالم كما نعبّر عنها من خلال الدين والفن، هي إنكار لفكرة العلم عن الإنسان. فلِمَ كان الإنسان دائم التعبير عن مخاوفه وإحباطاته من خلال الدين؟ لماذا؟ ومن أي شيء يبحث الإنسان عن الخلاص؟

إن هذا الجانب من الإنسانية الذي نحن بصدده (الخير والشر، والشعور بالفجيعة، والصراع الدائم بين المصلحة والضمير، والتساؤل عن وجودنا... إلى غير ذلك من أفكار) ـ هذا الجانب يظل دائماً بدون تفسير عقلاني. من الواضح البيّن أن الإنسان لم يستجب للعالم حوله بالطريقة الداروينيّة.

حتى في أكثر أنواع الحيوانات تطوّراً، لا نستطيع أن نجد أدنى أثر لعبادات أو محرّمات، بينما نجد أن الإنسان حيثما ظهر يظهر معه الدين والفن. أما العلم، فإنه حديث النشأة نسبياً. لقد كان الإنسان والدين والفن دائماً في تلازم وثيق. ولكن لم يُكَرَّس اهتمامٌ لهذه الظاهرة التي تحمل في ثناياها إجابات عن بعض الأسئلة الحاسمة عن الوجود الإنساني(١٨).

---

(١٨) لاحَظَ بلوتارخ صادقاً عندما قال: «قد نجد مدناً بلا أسوار أو بدون ملوك أو حضارة أو مسرح، ولكن لم يرَ إنسان مدينة بدون أماكن للعبادة والعُبّاد».
أنظر بلوتارخ:
-- Plutarch's Morals, ed. William W. Goodwin (Boston: Little Brown & Co., 1883).

من وجهة النظر المادية، يبدو تاريخ الجنس البشري كعملية تقدم علماني[١٩]. ولكن لم يفسر لنا أحد لِمَ امتلأت حياة الإنسان البدائي بالعبادات الأسرار والمحظورات والاعتقادات؟ لماذا نسب الإنسان الحياة والشخصية لكل الأشياء المحيطة به من أحجار ونجوم وأنهار وغيرها[٢٠]؟ ولماذا، على عكس ذلك، يحاول الإنسان الحديث أن يختزل كل شيء إلى ما هو مادي آلي؟ إننا على مدى أربعة آلاف سنة مضت، نحاول أن نتخلص من كوابيس الإنسان البدائي دون أن نفهم طبيعتها ومصادرها.

إن ظاهرة الحياة الجُوّانيّة أو التطلع إلى السماء - وهي ظاهرة ملازمة للإنسان غريبة عن الحيوان - هذه الظاهرة تظل مستعصية على أي تفسير منطقي، ويبدو أنها نزلت من السماء «نزولاً حرفياً». ولأنها ليست نتاجاً للتطور، فإنها تقف متعالية عنه مفارقة له.

بعد دراسةٍ لرسوم إنسان «النيندرتال» Neanderthal في فرنسا استنتج «هنري سيمل» Henri Simle أن الحياة النفسية للإنسان البدائي لا تختلف إلاّ قليلاً جداً عن الحياة النفسية للإنسان المعاصر. «حتى رجل الكهف الذي عاش قبل سبعين ألف سنة مضت عانى من هذا (الدوار الميتافيزيقي) وهو مرض الإنسان الحديث[٢١]. من الواضح أن هذا ليس استمراراً لتطور بيولوجي، ولكنه فصل من فصول المأساة التي كانت قد بدأت بمقدمة في السماء».

= وكتب برجسون بعد ذلك بنصف قرن تقريباً، فقال: «لقد وُجدت ولا تزال حتى الآن مجتمعات إنسانية بدون علم ولا فن ولا فلسفة، ولكن لم يوجد مجتمع إنساني بدون دين».

أنظر:

Henry Bergson: Les deux sources de la morale, et de la Religion (Paris: Librarie Félix Alcan, 1932) p. 105.

(١٩) سالُمون ريناخ Salomon Reinach: Cults, mythes et religion (Paris: n.p., 1905).

(٢٠) «إن الإنسان البدائي لا يعرف عالماً بدون حياة»، أنظر:

U.A. Frankfurth: From Myth to Philosophy, Serbocroatian trans. (Subtica - Beograd: Minerva, 1967) p. 12.

(٢١) أكد هذا سيمل Simle في مؤتمر علوم الحفريات (١٧٦٠) في نيس.

خلال الفترة الموصومة بالحيوانية السابقة على ظهور الإنسان، لم تظهر بادرة تشير إلى مرحلة تالية بها عبادات أو أخلاق بدائية. فحتى لو تخيّلنا امتداد تلك الفترة إلى ما لا نهاية، يبقى ظهور العبادات والمحرّمات غير ممكن. إن تطور الحيوانات اتجه نحو الكمال الجسمي والفكري ومنه إلى الذكاء الخارق والحيوان الأمثل، ثم إلى الإنسان الأمثل عند «نيتشه» ـ وهو في الحقيقة الحيوان الكامل(٢٢). لقد كانت رؤية «نيتشه» «للسوبرمان» من إلهام «داروين». فالتطور من حيث هو حيواني وخارجي في جوهره ـ يتجاوز الإنسان، ويبقى بسيطاً ومنطقياً لأنه يظل محدوداً في نطاق الطبيعة. إن الحيوان الأمثل هو نتيجة التطور، ومن حيث هو كذلك فإنه كائن بلا حياة جُوَّانيّة، بدون إنسانية أو مأساوية أو شخصية أو قلب... إنه القزم الخارق الذي خرج من أنبوبة اختبار الدكتور «فاوست»، كما أخرجته الطبيعة ولكن من خلال عملية أبطأ(٢٣).

لا شك أن الشاعر السوفييتي «فوزنسنسكي» كانت في عقله صورة مماثلة عندما كتب يقول: «إن كمبيوتر المستقبل سيكون من الناحية النظرية قادراً على عمل كل شيء يقوم به الإنسان فيما عدا أمرين: أن يكون متديناً وأن يكتب شعراً»(٢٤).

كما أن الحيوانات ليست لديها فكرة عن المقدس أو الشر، فإنها لا تعلم شيئاً عن الجمال. واعتقاد العلماء بأن القرود يمكن أن ترسم ـ بناءً على تجارب في هذا المجال ـ ثبت أنه اعتقاد خاطىء. وأن ما قامت به القرود إنما هو مجرد محاكاة للإنسان. فما يزعمون أنه «فن القرود»(٢٥) لا وجود له. وعلى العكس،

---

(٢٢) الإنسان الأمثل (السوبرمان) عند «نيتشه» متحرر من «التحيّز الأخلاقي» يحارب الرحمة والضمير والصفح، هذه المشاعر التي تستبد بحياة الإنسان الداخلية تقهر الضعفاء وتطغى على أرواحهم. أما أنتم فأبناء جنس أسمى ومثلكم الأعلى هو السوبرمان. أنظر «نيتشه» في كتابه: هكذا تكلم زرادشت Neitzsche: Thus Spoke Zarathustra.

(٢٣) لقد خلق الأدب كائنات ممسوخة من الطراز نفسه وكانت الخاصية المشتركة بينها جميعاً هي الذكاء الخارق مع الغياب الكامل للحس الخلقي.

(٢٤) أندريه فوزنسنسكي Andrei Voznesensky, n.p.d.

(٢٥) الإشارة إلى بحث بارز للعالم السوفياتي بوكين Bukin.

نجد أن إنسان الكهوف عرف كيف يرسم وكيف ينقش على الجدران وقد وجدت رسومه في كهوف بالصحراء، وفي «ألتاميرا» Altamira بإسبانيا، وفي «لاسكو» Lascau بفرنسا، وحديثاً في «ماشكا» ببولندا. وكثير من هذه الصور يُعتقد أنها ترجع إلى أكثر من ثلاثين ألف سنة مضت. وقد اكتشفت مجموعة من علماء الآثار منذ فترة بعض الأدوات الموسيقية صُنعت منذ عشرين ألف سنة بالقرب من مدينة «شيرنيجوف» بأوكرانيا.

إن رغبة الإنسان في تجميل نفسه، أقدم وأعجب من حاجته لتغطية جسمه وحمايته. هذه الحقيقة يمكن تتبعها من عصور ما قبل التاريخ حتى اليوم. فملابسنا ليست فقط للحماية، إنها تعكس العصر الذي نعيش فيه والجماعة التي ننتمي إليها. لقد أصبحت أزياؤنا صوراً وشعراً. قد يكون فراء الحيوانات وريشها شديد الجمال، ولكن خلف هذا الجمال هناك دائماً وظيفة. وفي أغاني الإنسان البدائي وتمثيله ليس من الممكن التمييز بين الفن والعبادة. فقد كان أول تمثال نُحت من الحجر وثناً معبوداً.

لقد توجّه الإلهام الديني توجهاً خاطئاً، فأبدع تلك التماثيل الرائعة للآلهة والأقنعة التي وجِدت في جزر المحيط الهادي وفي المكسيك وفي ساحل العاج، وتعتبر هذه الأشياء اليوم أمثلة جيدة على الفن التأثيري. إن جميع ما يسمى بالفنون التشكيلية هو فن وثني في أصله. ولعل في هذا تفسيراً لحساسية الإسلام وبعض أديان أخرى لا تميل إلى التجسيد - تجاه هذا اللون من أشكال الفنون. ويبدو أنه من الضروري أن نرجع إلى عصور ما قبل التاريخ لكي نفهم جذور الفن في الدين، وكيف أن الدين والفن والأخلاق البدائية جميعاً ذات مصدر واحد: هو شوق الإنسان إلى عالم مجهول.

إن اختلاف الإنسان عن الحيوان يمكن أن يُشاهد أيضاً في تمرد الإنسان، فالحيوان لا يتمرد على مصيره الحيواني. الإنسان وحده هو الذي يتمرد، إنه الحيوان الوحيد الذي يرفض أن يكون حيواناً[٢٦]. هذا النوع من التمرد في

---

(٢٦) «ألبير كَامو» Albert Camus: «L'homme revolté (Paris: Gallimard, 1951).

جوهره عمل إنساني، نراه أيضاً في المجتمعات المتقدمة حيث تحاول الحضارة - وهي حيوانية في أصولها - تطبيق بعض الإجراءات غير الإنسانية في الحياة مثل (التنظيم، والتجريد من الشخصية الفردية، والتكافؤ العام، والتماثل، وزيّ الجماهير، وحكم المجتمع فوق الفرد... إلى غير ذلك)(٢٧).

لقد اكتشف «يوهان هُويزنجا» ظاهرة أخرى هي اللعب؛ فالحيوانات تلعب، إلاّ أن وراء لعبها احتياجات بيولوجية كاللعب الجنسي أو لتعليم الصغار... وهكذا، إنه لعب غريزي وظيفي. أما لعب الإنسان فهو لعب حر، لعب غير ملتزم، يتضمن دائماً وعياً باللعب مما يعطيه معنى روحياً من الجدية والرزانة، أو «استهداف ما لا هدف له».

وهناك نوع خاص من اللعب يسمى «البوتلاتش» Potlatch، وهي ظاهره عامة في الحضارات القديمة. إنها بطبيعتها ظاهرة غير عقلانية، لا اقتصادية (ضد النفعية) شأنها في ذلك شأن الفن البدائي والأخلاق البدائية بما تنطوي عليه من محرّمات وأفكار عن الخير والشر. وقد توسّع «هويزنجا» في هذا الموضوع. فقد اكتشف شكلاً نمطياً من البوتلاتش عند قبيلة من قبائل الهنود الحمر، هي قبيلة «الكواكيوت» Kawakiut، وسماه «مهرجان الهدايا». وهو مهرجان كبير تقوم فيه مجموعة بمنح المجموعة الأخرى هدايا كبيرة كثيرة. وخلال فترة محددة يتكرر المهرجان حيث تقوم المجموعة الأخرى برد هذه الهدايا... هذه الروح، روح العطاء تخترق حياة القبيلة كلها في جميع مظاهرها، في عباداتها، وقانونها، وأعرافها، وفنونها. وفي مهرجان الهدايا هذا استعراض للتفوق، ولا يكون هذا بمجرد تقديم الهدايا، ولكن الأكثر إثارة هو تحطيم هذه الهدايا، للبرهنة على أنهم يستطيعون أن يعيشوا بدونها (في غنى عنها). ويعزز هذا العمل دائماً نوع من المنافسة، فإذا حطم رئيس القبيلة إناءً نحاسياً صغيراً، أو أشعل النار في كومة من البطاطين، أو كسر عصاة، فإن على مُنافسه أن يحطم أشياء متساوية في القيمة على الأقل ما لم تكن أكثر قيمة. هذه المنافسة التي تبلغ ذروتها في تحطيم

---

(٢٧) «جون هُويْزنجا» John Huizinga: Homo Ludens, a study of the play element in culture (Boston: Beacon Press, 1955).

الشخص لممتلكاته الخاصة برزانة وهدوء - موجودة في أنحاء كثيرة من العالم. فقد وصف «مارسيل موس» Marcel Mauss مثل هذه التقاليد عند شعوب الملايا في كتابه: «Essai sur le Don»، وقد أثبت وجود تقاليد مماثلة في الحضارات الإغريقية والرومانية والجرمانية القديمة. وقد استطاع «جرانيت» Granet أن يحدّد أنواعاً من الهدايا التنافسية وتحطيم الأشياء في تقاليد الصين أيضاً.

لقد وُجدت ممارسة «البوتلاتش» أو «مهرجانات الهدايا» هذه في بلاد العرب قبل الإسلام تحت اسم «المعاقرة». ويؤكد «موس» أن ملحمة «مهابهاراتا» Mahabharata ليست أكثر من تاريخ مهرجان هائل للبوتلاتش... إننا أمام عالم ليس أكبر همه حياته اليومية وما فيها من مصالح وسلع نافعة. ومقدار علمي أن علم الأعراق البشرية «Ethnology» يبحث عن تفسير «البوتلاتش» غالباً في السحر والصور الأسطورية، فالمنافع المادية ليست موضوع بحثه(٢٨). إن تحطيم السلع، واللامبالاة بالأشياء المادية النافعة، وتقديم المبادىء على الأشياء - ولو ظاهرياً - كلها أمور تخص الكائنات الإنسانية وحدها، ولا يوجد شيء من هذا ولا مسحة منه في عالم الحيوان.

حتى وقت قريب، كانت نظرية «داروين» تُعتبر هي التفسير النهائي لأصل الإنسان، مثلما كان يُعتقد أن نظرية «نيوتن» هي النظرية النهائية بالنسبة للكون. ولكن لما أصبحت فكرة «نيوتن» الميكانيكية عن الكون مشكوكاً في صحتها، كذلك أصبحت نظرية «داروين» عن الإنسان في حاجة إلى تجديد. فنظرية التطور لم تستطع أن تفسر بطريقة مقنعة ظهور التديّن في الحياة البشرية، ولا وجود هذه الظاهرة في العصور الحديثة. لماذا يصبح الناس نفسياً أقل شعوراً بالاكتفاء عندما تتوافر لهم متع الحياة المادية أكثر من ذي قبل؟ لماذا تزداد حالات الانتحار والأمراض العقلية مع ارتفاع مستويات المعيشة والتعليم؟ ولماذا لا يعني التقدم مزيداً من الإنسانية أيضاً؟ إن العقل ما أن يقبل برؤية «داروين»

(٢٨) «مارسيل جرانيت» Marcel Granet: Chinese Civilization (London: K. Paul, Trench, Trubner, & Co., 1930).

و«نيوتن»، وهي رؤية محدّدة شديدة الوضوح يصعب عليه رفضها. فعالم «نيوتن» ثابت ومنطقي ودائم، وكذا إنسان «داروين» بسيط ذو بعد واحد، إنه يكافح من أجل البقاء، يُشبع حاجاته وأهدافه من أجل عالم وظيفي. لكن «أينشتين» هدم وهْمَ «نيوتن». كما أن الفلسفة التشاؤمية وإخفاق الحضارة يفعل الشيء نفسه بصورة الإنسان الدارويني.

الإنسان متعذرٌ فهمه، غير راضٍ، معذّبٌ بالخوف والشك - ويوشك «أينشتين» أن يَصِمَهُ بالالتواء. إن فلسفة الإنسان التي وقعت لفترة طويلة تحت نفوذ رؤية «داروين» ذات الخطوط المستقيمة، تنتظر الآن أينشتين آخر ليطيح بها. والفكرة المستحدثة عن الإنسان مقارنة بفكرة «داروين»، ستكون كالعلاقة بين كوْن «أينشتين» وكون «نيوتن».. فإذا صح أننا نرتفع من خلال المعاناة وننحط بالاستغراق في المتع، فذلك لأننا نختلف عن الحيوانات. إن الإنسان ليس مُفَصّلاً على طراز «داروين»، كما أن الكون ليس مفصلاً على طراز «نيوتن».

ازدواجية العالم الحي

هل نحن قادرون الآن وفي المستقبل على إنتاج الحياة؟ الجواب: نعم، إذا استطعنا أن نفهم الحياة، فهل نستطيع؟ إن علم «البيولوجيا» ليس علماً عن جوهر الحياة، إنما هو علم يتعلق بظواهر الحياة، بالحياة كموضوع، كمُنتَج.

نواجه هنا مرة أخرى التعارض نفسه الذي وجدناه بين الحيوان والإنسان ولكن على مستوى أقل درجة، أعني على مستوى المادة في مقابل الحياة. ففي المادة، نرى التجانس، والكم، والتكرار، والسببيّة، والآلية. وعلى الجانب الآخر،نجد الإبداع، والتنوع، والنمو، والعفوية، نجد الكائن الحي المتعضّي(*). إن الحياة لا تتكشف عن استمرارية للمادة لا ميكانيكياً ولا جدلياً، ولا من حيث اعتبارها أكثر أشكال المادة تنظيماً وتعقيداً. فإذا نظرنا إلى بعض خصائص الحياة، نجد أنها تتناقض مع أفكارنا وفهمنا عن المادة في صميم تعريفها. فطبيعة الحياة مناقضة للمادة.

(*) المتعضّي: الذي يتألف من أعضاء كل عضو يقوم بوظيفة مختلفة من وظائف الكائن الحي.

طبقاً لعلماء الحياة، «القصور في الطاقة»(*) Entropy هو النقطة الحاسمة في تعريف الحياة. فجميع قوانين الطبيعة ترجع إلى «القصور في الطاقة» والتي تعني التشوّش العام، الحالة المطلقة للاتساق الخامد. وعلى عكس ذلك، نجد أن الخاصية الرئيسية للكائن الحي هي حالة «اللاإنتروبي» (ضد القصور في الطاقة)، قدرة الكائن الحي على خلق المركّب من البسيط، النظام من الفوضى، والاحتفاظ بالنظام - ولو مؤقتاً - في أعلى مستوى من الطاقة. كل نظام مادي يتحرك تجاه درجة أعلى من «قصور الطاقة»، بينما كل نظام حي يتبع عكس الاتجاه، ذلك لأن «الحياة تتجه عكس رياح القوانين الآلية» كما قال «كوزنيتزوف» Kuznjetzov وهو عالم روسي من علماء «السبرنطيقا» Cypernetics(٢٩).

ولأني لست من علماء البيولوجيا، فسوف أقتصر على الاقتباس من بعض العلماء الذين يُعتبرون حجة في مجال هذا العلم.

إن قصور علم البيولوجيا عن تفسير الحياة لا يمكن المرور عليه في صمت. وأود أن أشير هنا إلى أن الأمر لم يكن مفاجأة بالنسبة لي.

في سنة ١٩٥٠، وضع «أندريه جورج» André Georges سؤالاً واحداً لعلماء البيولوجيا والأطباء، وعلماء الطبيعة هو: ما هي الحياة؟ وكانت جميع الإجابات التي تلقاها حذرة وغير محددة. ولنأخذ في ما يلي إجابة كل من «بيير لابان» و«جان روستاند» كنموذجين نمطيين: «يظل السر كاملاً، فنقص معلوماتنا تجعل كل تفسير للحياة أقل وضوحاً من معرفتنا الغريزية بها»(٣٠). «حتى الآنَ لا نعرف على وجه التحديد ماهية الحياة. نحن لا نستطيع حتى أن نقدم تعريفاً كاملاً دقيقاً لظاهرة الحياة»(٣١).

(*) «القصور في الطاقة» مصطلح في مبحث الحرارة والطاقة يعني مقدار الطاقة الذي لا يمكن تحويله إلى عمل، أو هو ميل الطاقة في الكون، لأن تصل إلى حالة من القصور الذاتي أو الخمود. (المترجم).

(٢٩) «بوريس ج. كوزنيتزوف» Boris G. Kuznjetzov: Einstein, trans. Vladimir Talmy (New York: Phaedra, 1970).

(٣٠) «بيير لابان» Pierre Lapin, n.p.d.

(٣١) «جان روستاند» Jean Rostand: Life, the great adventure. (New York: Scribnner, 1956).

نظراً لقدرة الكائن الحي على تجنُّب التحلل السريع إلى حالة الاتساق الخامد اكتنفته الأسرار، حتى أن الناس منذ أقدم العصور كانوا يعتقدون بأن قوة خفية غير مادية خارقة للطبيعة (مقارنة بالروح) تعمل بداخل الكائن الحي. فكيف يحارب الكائن الحي ضد انهياره؟... كل عملية، أو حدثٍ أو نموٍّ في العالم، كل ما يحدث في الطبيعة يعني في الوقت نفسه زيادة في قصور الطاقة... أما الكائن الحي، فإنه قادر على استبقاء هذه العملية بمعنى الاستمرار في البقاء من خلال الأخذ المستمر من سلب (القصور في الطاقة) من الخارج... لذلك، يمكن القول بأن الكائن الحي يتغذى على سلب «الانتروبي»(٣٢).

وقد قال كلاماً من هذا القبيل عالم الحفريات الفرنسي «تيلهارد دي شاردان»: «على الرغم من كل العوائق يستمر المنحنى من الجزئيات الكبيرة تجاه الكائنات الحية متعددة الخلايا دون توقف، وهذا واحد فقط من المنحنيات التي تنبثق عليه الحرية، والتنظيمات الذاتية، والوعي... ومن ثم، فالسؤال هو: هل هناك ثمة علاقة بين هذه الحركة الغامضة للعالم تجاه حالات أكثر تعقيداً وتجاه الداخل، وبين الحركة الأخرى (التي درسناها وألفناها جيداً) والتي تجرّ العالم نفسه تجاه حالات خارجية وأكثر بسطة؟... لعل السر الجوهري للكون يكمن في هذا السؤال»(٣٣).

«إن القدرة التلقائية للخلايا على خلق الأعضاء، والسلوك الاجتماعي لبعض الحشرات، من بين الحقائق الأساسية التي تعلمناها خلال الملاحظة. ولا نجد لها تفسيراً في ضوء فهمنا الحالي»(٣٤).

---

(٣٢) «إروين شرودنجر» - Erwin Schrödinger: What is life? The Physical aspects of the living cell (New York: Macmillan Co, 1945).

(٣٣) «بيير تيلهارد دي شاردان» Pierre Teilhard de Chardin: Activation of energy, trans. René Hague (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971).

(٣٤) «أليكسي كاريل» Alexis Carrel: Man: The Unknown. (New York: Harper & Brothers, 1939).

كتب «كارل جاسبرز» في مؤلفه «علم النفس المرضي» عن خاصية عكس المذكورة آنفاً عن الكائن الحي، فقال: «تظهر الحقائق النفسية كأنها جديدة وبشكل يستعصي على الفهم، إنها تأتي واحدة تلو الأخرى، وليست واحدة متولدة من الأخرى. فمراحل النمو النفسي للحياة السوية، شأنها في ذلك شأن غير السوية، تعطى هذا التتابع الذي يستعصي على الفهم. ومن ثم، فإن قطاعاً طولياً في الحياة النفسية لا يمكن فهمه حتى على وجه التقريب. إن الحقائق النفسية لا يمكن دراستها من الخارج، كما أن الحقائق الطبيعية لا يمكن دراستها من الداخل»(٣٥).

وفي الكتاب نفسه، أشار «جاسبرز» أيضاً إلى الفرق بين أن تفهم «Verstehen» ممّا يمكن اكتسابه عن طريق الاختراق النفسي، وأن تفسر «Erklaren» والذي يعني أن تكشف العلاقة الموضوعية بين السبب والمسبّب خلال العلوم الطبيعية.

ويلخص «جاسبرز» النتيجة قائلاً: «إننا هنا نتحدث عن المصادر النهائية لمعرفتنا والتي تختلف اختلافاً عميقاً إحداها عن الأخرى»(٣٦).

وقال كل من «لويس دي بروجلي» العالم الطبيعي الفرنسي و«نوبل لوريت» Nobel Laureate في سنة ١٩٢٩ «إننا لا نستطيع أن نفسر الحياة من خلال معرفتنا الراهنة لعلمي الكيمياء والطبيعة»(٣٧).

وأكد عالم الأحياء السويسري «جاينو» بأن هناك فرقاً جوهرياً بين العلاقات

---

(٣٥) دعنا نتذكر عبارات «هيجل»: «المادة خارج ذاتها... الروح مركزها في ذاتها... الروح هي الوجود بداخل الذات». أنظر:

George W.F. Hegel: Sämtliche Werke, ed. Herman G. lockner. (Stuttgart: F. Frommann, 1961).

(٣٦) «كارل جاسبرز» Karl Jaspers: General psychopathology, trans. J. Hoeing and Marian W. Hamilton (Chicago. University of Chicago Press, 1963).

(٣٧) «لويس دي بروجلي» Louis de Broglie: Address delivered at Stockholm in receiving the Noble Prize, December 12, 1929, «Matter and Light: The New Physics, trans. W.H Johnston (New York: Dover Publications, 1946.) p. 165-179.

(الكيمو ـ طبيعية) وبين الحياة، قال: «على علماء الطبيعة أن يدركوا، أننا نحن علماء الحياة قد اجتهدنا في تفسير الحياة بصيغ طبيعية كيميائية، ولكننا وُوجهنا بشيء يستعصي على التفسير. إنها الحياة. لقد أوجدت الحياة شكلاً منظماً، ليس مرة واحدة فحسب، وإنما ملايين المرات خلال بلايين السنين. إننا نواجه قدرة على البناء لا يمكن تفسيرها بواسطة علم الطبيعة ولا علم الكيمياء»(٣٨).

أما «أندريه لوف» عالم الأحياء الفرنسي الحاصل على جائزة نوبل سنة ١٩٦٥، والمشهور بأعماله في الآليات الجينية للفيروسات والبكتيريا، فقد قال: «يمكن تعريف الحياة باعتبارها كيفيّة، أو مظهراً، أو حالة كائن حيّ. والكائن الحي نظام مستقلّ يتكون من أبنية ووظائف يعتمد بعضها على بعض وهي قادرة على التوالد... وقد قيل دائماً إن الفيروس هو الرابطة بين المواد العضوية والمادة الحية. وفي الحقيقة، لا وجود للمادة الحية. فالخلية تتكون من عناصر: البروتين، والإنزيم، والحامض النووي، وهذه العناصر ليست عناصر حية، الكائن العضوي هو الحي، وهذا الكائن العضوي، هو أكثر من مجموع أجزائه. لقد نجحنا في تخليق مركب من أحماض نووية فيروسية، وهذا في حد ذاته لا يعطينا الحق أن نتحدث عن تركيبة حياة، لأنه في جميع هذه التجارب أُعير إلى الفيروس عنصر، وهو عنصر جيني خاص بعملية التنوية Nucletide... وأحياناً تنبثق الحياة تلقائياً من حيث لا نحتسب... من السهل علينا إنتاج بعض أجزاء البروتين أو الحامض النووي، ولكن حتى الآن لم يصبح من الممكن بعدُ تخليق كائن حي... توليد بكتيريا واحدة ـ إن هذا لم يصبح بعد في إمكاننا الوصول إليه...»(٣٩).

ويعبر عن هذا الشك «إيڤان باڤلوف» عالم النفس الروسي صاحب التجارب الشهيرة، فيقول:

---

(٣٨) «جاينو» Guynot, n.p.d.

(٣٩) «أندريه لوف» André Lwoff: Of microbes and life, ed. Jacques Monod and Ernest Borck (New York: Colombia University Press, 1971).

«على مدى آلاف السنين والبشر مشغولون بالبحث في الأحداث النفسية، وظواهر الحياة الروحية، والروح الإنسانية. ليس فقط من جانب علماء النفس أو المتخصصين المعنيّين بهذه القضية، ولكن أيضاً من جانب جميع الفنون والآداب... وامتلأت آلاف الصفحات بأوصافٍ للعالم الداخلي للإنسان، ولكن حتى الآن لم يتكلّل هذا المجهود بالنجاح. فنحن لم نستطع أن نكتشف أي قانون هذا الذي ينظم حياة الإنسان النفسية»[٤٠].

ويشك «أليكسي كاريل» حتى في قدرة الإنسان على الفهم الكامل للحياة بداخل الخلية، فيقول:

«إن الأساليب التي تستخدمها الأعضاء في بناء نفسها غريبة على العقل البشري... أكوام من المادة تنبثق من خلية واحدة مفردة، كأن بيتاً بأكمله يُبنى من طوبة سحرية، طوبة تقوم تلقائياً بتوليد وحدات أخرى من الطوب... وتنمو الأعضاء بطريقة تذكّرنا بما تفعله الجنّيات في قصص الأطفال... إن عقولنا تتوه تماماً في العالم الداخلي للأعضاء»[٤١].

ويمضي أليكسي كاريل أبعد من هذا، فيقول:

«إننا حتى الآن عاجزون عن الوصول إلى الأسرار التي تكتنف تنظيم أجسامنا من حيث تغذيتها وطاقتها العصبية والروحية. إن القوانين «الطبيعيكيميائية» يمكن تطبيقها، كلها فقط، على المادة الميتة، وجزئياً فقط، على الإنسان... ولذا، ينبغي أن نحرّر أنفسنا تماماً من أوهام القرن التاسع عشر، ومعتقدات «جاك لوب» Jacques Loeb، تلك النظريات الطبيعيكيميائية الطفولية عن الكائنات البشرية، والتي لسوء الحظ لا يزال كثير من علماء الطبيعة والأطباء يعتنقونها»[٤٢].

إن الحياة معجزة أكثر منها ظاهرة. أنظر على سبيل المثال إلى عين الإنسان مستقرّة في تجويف ممتلىء بالدهون، محمية بجفن من أعلى وجفن من أسفل،

---

(٤٠) «بافلوف» Pavlov: Experimental psychology.

(٤١) «أليكسي كاريل» المرجع السابق: ص. ١٢٧ - ١٢٨.

(٤٢) المرجع نفسه.

وبها رموش وحواجب، وغشاء مخاطي، وملتحمه مكسوة بغشاء مخاطي. إن حركة العين في كل اتجاه ممكنة بواسطة عضلات متحركة، اثنان منها مستقيمان واثنان منحرفان، ويسهّل الحركة جهازٌ دمعيّ يتكون من غدة دمعية وكيس دمعي وقناة دمعية، وهذه تحفظ العين رطبة وتحميها من التلوث. وتتألف مُقلة العين من ثلاث طبقات: الأولى طبقة مكتنزة غير شفافة وهي تتحور إلى قرنية شفافة في مقدمة مُقلة العين، والثانية شبكة من الأوعية الدموية تلي بياض العين، يتدفق فيها الدم لتغذية العين، ولكي تؤدي العين وظيفتها توجد طبقة هي أهم جزء في العين، إنها الشبكية حيث توجد الخلايا البصرية ـ على شكل عُصيّات ومخروطيات ـ موصولة بخلايا ثنائية القطب وألياف يشكّل مجموعها العصب البصري، وتمتلىء مقلة العين من الداخل بسائل مائي مرن شفاف. أما العدسة البلورية، فملتصقة بقزحية العين ومتصلة بجسم هدبي في الجزء الأمامي. وعندما تمر أشعة الضوء خلال القرنية تعدّل مسارها لتيسير البأْوَرة في خلفية العين، حيث تتكون هنالك صورة مقلوبة تنتقل إلى المركز البصري في المخ. وتستقبل كل عين الصورة من زاوية مختلفة. ويستقبل العصب البصري النبضات العصبية من كلا العينين فيحملها إلى وصلات الدماغ الأوسط على جانبي المخ، ثم ترحل على ألياف تمتد إلى الفص القفويّ حيث تُرى النبضات. والدموع ذات أهمية كبرى في تأدية العين لوظيفتها، تفرزها الغدة الدمعية لتحافظ على القرنية مبلّلة. ومن بين العناصر التي تتألف منها الدموع مادة تسمى «ليسوزيم» Lysozyme، وهي مادة مضادة للبكتيريا تحمي العين من الملوّثات. ويتحكم في تدفق الدموع العصب السابع في القحف وهو العصب الوجهي. والدموع، كمبيد للبكتيريا، أكثر فاعلية من أي مُنتج كيميائي. وهي مادة قادرة على تدمير مائة نوع مختلف من البكتيريا. وتبقى هذه القدرة حتى بعد تخفيفها ستمائة مرة.

وبالمثل، للكبد عدة وظائف مختلفة، فهو كغدّة، يفرز السائل المراري الذي يساعد في هضم الطعام. إن الكبد مصنع كيميائي لا يباريه أي مصنع آخر. إنه يستطيع أن يعدّل أي مادة كيميائية. وهو عضو ذو قوة هائلة في إزالة السموم،

حيث يحلل كثيراً من الجزئيات السامة ويجعلها غير ضارة. وهو مستودع دماء، ومخزن لبعض الفيتامينات، والمواد الكربوهيدراتية المهضومة على هيئة جيلوكوجين، يُطْلقه الكبد ليحافظ على مستوى السكر في الدم، والكبد معمل لصناعة الإنزيمات، والكوليستيرول والبروتين وفيتامين «أ» وعناصر تخثير الدم، وعناصر أخرى كثيرة. وتحت ظروف معينة يستطيع الكبد أن يستعيد وظيفته «الجنينيّة» لإنتاج خلايا الدم الحمراء.

إن دماءنا تنقل عناصر الغذاء إلى الأجزاء المختلفة في الجسم، وتحمل الأوكسجين من الرئتين إلى الخلايا، وتحمل إلى الخارج ثاني أوكسيد الكربون من ثلاثين تريليون خلية بجسم الإنسان. علاوة على ذلك، ينقل الدم الهرمون، والأجسام المضادة التي تشكل دفاعاتنا الداخلية. ويؤثر الدم أيضاً في تنظيم حرارة الجسم. أما كرات الدم البيضاء فإنها تحطم البكتيريا وتبتلعها وتهضمها، وتفعل الشيء نفسه بالنسبة لجميع الأجسام الغريبة الأخرى غير البكتيرية التي تهاجم الجسم.

يتكون الدماغ من المخ الذي ينقسم إلى نصفين: المهاد، مشتملاً على النخاع المستطيل وجسر من الألياف العصبية تصل فيما بين نصفي الدماغ؛ والدماغ الأوسط مشتملاً على المخيخ والحبل الشوكي. ويتحصّنُ الدماغ بثلاث طبقات: طبقة جافة وطبقة لينة والنسيج الضّام. وتتكون كتلة الدماغ من مواد بيضاء رمادية. ويحتوي النسيج الرمادي على الخلايا العصبية، والأنسجة البيضاء هي المحطة النهائية. ويشكل النخاع المستطيل مركز استقبال وترحيل ردود الأفعال ويرتبط مع مراكز المخ العليا بواسطة جسر من الألياف العصبية. ويُعنى المخيخ بالتوازن، والتآزر العضلي، وتنفيذ الحركات الدقيقة. أما مركز البصر وهو المعروف باسم (الفص القفوي) فإنه يقع في مؤخرة الدماغ. أما المناطق الخاصة بالسمع والشم، فتقع في الفص الصدغي على جانبي الرأس. إن أبرز شيء ملفت للنظر في الدماغ هو كتلة المخ. لحاؤها الخارجي هو سحاء المخ الذي يتكون من طبقة رمادية من الخلايا العصبية، أسفلها نسيج أبيض، وفي قاعدته مركز إضافي صغير من مادة رمادية يطلق عليها «العقد القاعدية». وليس

من اللازم أن تكون «المادة الرمادية» أرقى من البيضاء ولا العكس صحيحاً، إنها معنيّة بتوزيع النبضات عبر اقتران الكروموزومات المختارة، بينما المادة البيضاء تُعنى بنقل النبضات عبر الألياف العصبية، وهما معاً تساعدان على نشوء الوظائف النفسية الرئيسية والانعكاسات الشرطية. ويبلغ متوسط ززن الدماغ حوالى ١٣٠٠ إلى ١٤٥٠ جراماً. ويحتوي على ١٤ - ١٥ بليون خلية.

وتملك الحيوانات أجهزة عادةً ما تكون أقوى وأكمل من الأدوات التي صنعها الإنسان. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك: أضواء بعض الحيوانات، وقيثارة الجراد، وصنوج صرّار الليل، ومجموعة كبيرة من المصائد والشباك والفخاخ والأصماغ وغيرها... وقد ألف «أندريه تتري» كتاباً كاملاً في هذا الموضوع، هو: «الأدوات عند الكائنات الحية»(٤٣). وفي هذا دليل على أن التطور لا يتقدم بطريقة عمياء أو آلية كما اعتقد «داروين». إنما التطور يتبع مبدأ النفعية، الاتجاه نحو ما هو نافع للكائن، وفي هذا إشارة إلى فكرة الخلق التي لا يمكن وجودها في المادة(٤٤).

لقد وُجد لدى الحية ذات الأجراس قدرة على الإحساس بالأشعة فوق الحمراء. وقد أثبت العلماء في جامعة كولورادو بالولايات المتحدة وجود هذا المكْشاف على رأس الحية، وأنه يتكون من أعصاب رفيعة جداً ذات خلايا خاصة تتغير عندما يلمع الضوء عليها. وقد أوضحت التجارب أن رد الفعل عند الحية يحدث في ٣٥ ميللي من الثانية بعد ظهور الأشعة، وهذا رقم قياسي في زمن رد الفعل لأي نظام بيولوجي معروف حتى الآن.

ولدى سمك القرش هوائي كهربائي فوق أنوفها يساعدها على اكتشاف الطعام المختبىء في الرمال بقاع البحر. وترسل جميع الكائنات الحية في البحر موجات كهربية ضعيفة يستطيع القرش التقاطها بواسطة هذا الهوائي الحسّاس.

---

(٤٣) «أندريه تتري» André Tetry: Les putils chez les êtres Vivants [Tools among living beings] (n.p., n.d).

(٤٤) من أجل مزيد من المعلومات في هذا الموضوع، أنظر:
Lucian Cuenot: Invention et finalité en Biologie (Paris: Masson et Cie. Editeurs, 1951).

أما الدكتور «الكسندر جوربوفسكي» وهو عضو بأكاديمية العلوم السوفيتية، فقد عاد يتبنى الفكرة القديمة التي دعمها «أينشتين» مع آخرين، والتي تذهب إلى أن هناك بعض السمات المُلغِزة في تركيب الكون والمادة. وسأقتبس في ما يلي بعض الشواهد الهامة من الكتاب:

آلاف كثيرة من النمل الأبيض تتعاون في بناء جبل من النمل(*). وعندما يكتمل، إذا به بناء بالغ التعقيد فيه مساحة كبيرة من الأنفاق، وفيه مخازن للأخشاب، وحجرات للبيض... إلخ.

وقد أُجري الاختبار التالي: قُسّم جبل النمل إلى قسمين منفصلين تماماً، بينما كان لا يزال في مراحله الأولى من البناء. وبرغم ذلك استمر البناء بنجاح، فأقيمت كل الممرات والأنفاق والمخازن في كل قسم منهما بالطريقة نفسها تماماً، بل أكثر من هذا أُنشئت بينهما وصلات مشتركة.

وقد نظن أن كل نملة كانت على علم كامل بعمل جارتها في القسم الآخر، لأنهما عملا تماماً بالأسلوب نفسه. ولكن الواضح لنا أنها لم تكن تعلم شيئاً عن عمل جارتها، لأنه لم يكن هناك اتصال بينهما، فدعنا نحاول تفسير هذه الظاهرة..

من الواضح أن كل نملة مفردة ليس لديها معلومات عن التصميم الكلّي لجبل النمل، وإنما تعرف كل نملة فقط جزءاً من العملية الكاملة التي تساهم فيها. وعلى ذلك، قد نستنتج أن النمل في مجموعه فقط لديه المعلومات الكاملة، بمعنى آخر أن الأفراد كأعضاء في مجموعة يملكون «معرفة عظيمة». أما باعتبارهم افراداً، فإنهم لا يملكون شيئاً...

ساد اعتقاد لفترة طويلة من الزمن بأن أسراب الطيور المهاجرة في طريقها إلى المناطق الدافئة تقودها الطيور الأكبر سناً والأكثر خبرة. ولكن الحقائق لم تؤكد هذا الاعتقاد، فقد وجد البروفسور «جاموتو هيروسوكي» Jamoto Hirosuke وهو عالم طيور ياباني أن السرب من الطيور ليس فيه طائر يقوده، وإذا حدث أن طائراً

(*) جبل النمل يبنيه النمل بأجسامه فهو نفسه لَبنات البناء، وفي هذا تزداد حيرة العقل وتتجلّى المعجزة. (المترجم)

وُجد في المقدمة، فإنه ليس بالضرورة قائد السرب، بل نرى أحياناً في المقدمة طائراً صغيراً حدأً قد لا يكون له ريش. والظاهر أن مثل هذا الطائر لا يعرف الطريق التقليدي ولا يستطيع توجيه الطيور الأخرى التي تعرف طريقها جيداً(٤٥).

ويمضي «جوربوفسكي» قائلاً:

من الحقائق المعروفة من وجهة النظر البيولوجية أن العلاقة بين المواليد الذكور والإناث متساوية، فإذا اختلّت هذه العلاقة السوية تظهر تلقائياً عملية لإعادة التوازن من جديد.

فإذا نقص عدد الإناث في مجتمع، فإن عدداً أكبر من الإناث يولد. وإذا كان لدينا عدد أقل من الذكور، فإن عدد المواليد الذكور سيزيد بالتالي... وهكذا تستمر العملية حتى يُستعاد التوازن...

ومن البيِّن أن الكائن الحي الفرد مستقلٌ ولا يمكنه أن يؤثر على جنس مواليده. بمعنى آخر. إننا ـ مرة أخرى ـ أمام ظاهرة ذات قوانين خاصة بها.... نحن مرة أخرى نُواجه بتأثير يأتي من خارج كل كائن حي مفرد...

هذه الظاهرة مألوفة للجنس البشري، ويسميها علماء السكان «ظاهرة سنوات الحرب» حيث يُقتل أثناء الحروب رجال كثيرون، ولكن سرعان ما تزيد نسبة المواليد الذكور حتى يُستعاد التوازن(٤٦).

هذه الأمثلة السابقة أخذت من أول كتاب دراسي في علم الأحياء. هذه المعجزات الحقيقية في الطبيعة يفسرها الدين باعتبارها أفعالاً للعقل الأسمى (الله سبحانه وتعالى). ويمكن اختصار جميع التفسيرات العلمية في هذا المجال بأنها معجزات خُلقت بذاتها ـ أليست هذه أكبر خرافة غزت عقل الإنسان؟ أن تطلب من شخص ما أن يتقبل عقله أنَّ شيئاً على درجة من الكمال والتعقيد كعين الإنسان أو عقله قد وُجد بمحض الصدفة، يشبه أن تطلب من شخص أن

---

(٤٥) «ألكسندر جوربوفسكي» Alexander Gorbovsky, n.p.d.

(٤٦) المرجع نفسه.

يقبل بأن الأساطير الإغريقية حقائق واقعة. دعنا نلخص الموقف بكلمات من الفيلسوف الإسلامي العظيم «أبو حامد محمد الغزالي»: إن جميع المعجزات طبيعية، وأن الطبيعة كلها معجزة.

ماذا إذن عن «المادة ذاتية التنظيم» و«الخلق الذاتي» لجميع تلك الأنظمة شديدة التعقيد، التي يمتلىء بها العالم الحي؟ دعنا ننظر في «التنظيم الذاتي» أو «الخلق بالصدفة» لجُزيْء واحد من البروتين، وهو المادة الأساسية لجميع الكائنات الحية المعروفة لنا.

لقد حاول «تشارلز يوجين جاي» Charles Eugene Guye عالم الطبيعة السويسري أن يقوم بحساب احتمالية الخلق بالصدفة لجُزيْء واحد من البروتين. ومن المعروف أن جُزيْء البروتين يتكون من أربعة عناصر مختلفة على الأقل. ولكي يُبسّط الحساب افترض «جاي» أن الجزيْء البروتيني مكوّن فقط من عنصرين فحسب من ٢٠٠٠ ذرة بوزن ذري (١٠) وبعدم تناظر للجزيْء من (٠,٩)، بهذه الشروط المبسّطة قدّر «جاي» احتمال خلق البروتين «بالصدفة» يبلغ (٢,٠٢ × ١٠ - ٢٣١). فإذا أخذنا هذه النتيجة في الاعتبار في إطار عمر وحجم كوكبنا الأرضي، فإن خلق مثل هذا الجزء قد يستغرق ١٠٢٤٣ بليون سنة تحت ظروف ٥١٠١٤ اهتزازة في الثانية. وتبعاً لذلك، لا يوجد إمكانية أن الحياة قد نشأت بالصدفة خلال ٤,٥ بليون سنة التي يُفترض أنها عمر الأرض.

وقد أعاد هذا الحساب «مانفريد إيجن» Manfred Eigen من «معهد ماكس بلانك لكيمياء الطبيعة الحيوية» في جوتنجن بألمانيا والحاصل على جائزة نوبل في الكيمياء عام ١٩٦٨، فأثبت أن جميع المياه على كوكبنا ليست كافية لكي تنتج بطريق الصدفة جزيئاً بروتينياً واحداً، حتى ولو كان الكون كله مليئاً بمواد كيميائية تتحد بعضها مع بعض بصفة دائمة. فإن البلايين العشرة من السنين منذ نشأة الكون لم تكن كافية لإنتاج أي نوع من البروتين. في مواجهة هذه الحقيقة، صاغ «يوجين» هذه الفرضيّة: التطور قبل الحياة ويعني (الحياة قبل الحياة) كما يُطلق على هذه النظرية. نسب «يوجين» إلى الحامض النووي قدرة على الحياة،

وهو بهذا ينسب إلى المادة مبدأ التنظيم والاختيار والتكيّف مرة واحدة. وهو مبدأ لا يدخل في تعريف المادة على الإطلاق.

وقد درس كل من العالمين البريطانيين «فردريك هويل» Frederic Hoyle الرئيس السابق للجمعية الفلكية الملكية، و«شاندرا فيكراما» Chendra Vikrama المشكلة نفسها ووصلا إلى افتراض أن الحياة لم تنشأ على الأرض ولكنها جاءت مع سحب من الغبار الكوني من أعماق الكون. وطبقاً لما ذهبا إليه، فإن النشاط الحيوي في الكون لا بد أنه بدأ قبل نشأة الأرض.

وقال العالم الروسي «بلاندين» Blandin: لو أن مليون معمل على الأرض عملت لبضعة ملايين من السنين في تركيب العناصر الكيميائية، فإن احتمال خلق حياة في أنبوبة اختبار ستكون شيئاً نادراً. وطبقاً لحساب «هولدن» Holden، فإن الفرصة هي (١ إلى ١٠ ١٣١٠)[٤٧].

هذا هو الأمر بالنسبة للتنظيم الذاتي لجزيْء واحد من البروتين الذي إذا قورن بكائن حي، فإنه يشبه طوبة إذا قورنت بمبنى كامل.

إن العلم ـ وخاصة بيولوجيا الجزئيات ـ قد استطاع أن يضيّق الثغرة الهائلة بين الحياة والمادة الميتة، ولكن بقيت الثغرة الصغيرة مستحيلة العبور. ولا شك أن الاستخفاف بهذه الثغرة يعتبر خطأً علمياً. ومع ذلك، فهذا هو الموقف الرسمي للمادية.

فكيف يمكن تفسير التباين الظاهري التالي: إذا وجدنا في اكتشاف أثري حجرين موضوعين في نظام معين أو قُطِعا لغرض ما، فإننا جميعاً نستنتج بالتأكيد أن هذا من عمل إنسان في الزمان القديم، فإذا وجدنا بالقرب من الحجر جمجمة بشرية أكثر كمالاً وأكثر تعقيداً من الحجر بدرجة لا تُقارن، فإن بعضاً منا لن يفكر في أنها من صنع كائن واعٍ، بل ينظرون إلى هذه الجمجمة الكاملة أو الهيكل الكامل كأنهما قد نشآ بذاتهما أو بالصدفة ـ هكذا بدون تدخل عقل أو وعي. أليس في إنكار الإنسان لله هوى بيّن؟

---

(٤٧) «بلاندين» Blandin, n.p.d.

إن ضيق أفق الإنسان الحديث يتجلى، أكثر ما يكون، في اعتقاده بأنه لا يرى أمامه لغزاً. كأن حكمته هي مجموع علمه وجهله معاً. إنه جهل، ولكن الإنسان غير واعٍ به، حتى أنه يتقبله باعتباره معرفة، في مواجهة أعظم لغز يتصرف بعنجهية وغرور، حتى أنه لا يرى المشكلة. وفي هذا يتجلى الحجم الحقيقي لجهل الإنسان وتعصبه.

تهاجر طيور «السنونو» من أوروبا إلى أفريقيا، ثم تعودُ في فصل الربيع إلى السقوف نفسها التي بنت عليها أوكارها. فكيف عرفت أنها يجب أن ترحل ومتى ينبغي أن تعود؟ وعند عودتها كيف تعرفت على السقف نفسه بين آلاف السقوف الأخرى في المدينة الكبيرة؟ على هذه الأسئلة يقول إنساننا المغرور بنفسه: إنها الغريزة التي تقود هذه الطيور، أو يقول إنها مسألة تتعلق بالاختيار الطبيعي. فالطيور التي «فهمت» أن عليها أن تتحرك إلى منطقة أدفأ هي التي تحافظ على بقائها، أما الطيور الأخرى التي لم «تفهم» هذا، فقد قضت نحبها. إن غريزتها إلى الهجرة هي نتيجة معرفةٍ متراكمة من آلاف الأجيال.

المشكلة لا تكمن في هذه الإجابة الفارغة، إنما تكمن في حقيقة أن مُجَادِلنا يظن أنه قد قدّم إجابة على الإطلاق. لقد تجاهل السؤال الذي هو أول شرط من شروط البحث عن الحقيقة. إن ظهور النظرية العامة للنسبية يرجع الفضل فيها إلى حقيقة أن «أينشتين» رأى ثمة مشكلة حيث بدا للآخرين أن كل شيء واضح ومحدد.

من مهام الدين والفن والفلسفة توجيه نظر الإنسان إلى التساؤلات والألغاز والأسرار. وقد يؤدي هذا أحياناً إلى معرفة ما، ولكن في أغلب الأحيان يؤدي إلى وعي بجهلنا، أو إلى تحويل جهلنا الذي لا نشعر به إلى جهل نعرف أنه جهل. وهذا هو الخط الفاصل بين الجاهل والحكيم. وأحياناً يكون كلاهما على معرفة قليلة ببعض المسائل، إلا أن الجاهل - بعكس الحكيم - يأخذ جهله على أنه معرفة ويتصرف بناءً على ذلك.

إنه ببساطة أعمى لا يرى المشكلة، وفي حالتنا هو أعمى لا يرى المعجزة،

لهذا الموقف أحياناً معقّبات خطيرة في الحياة العملية، فعند الجُهَّال ثقة عظيمة بالنفس، بينما يتصرف الحكيم بشك وحذر كما فعل «هاملت»، مما يعطي فريق الجُهاَّل ميزة ملحوظة. وهذا وضع يختلف عن وضع التأمل. فلا حاجة للتأمل وإمعان النظر إذا كان «كل شيء واضحاً» وهذا هو الموقف العقلي لما يسمونه «بالإنسان الجماهيري» أو بمعنى آخر (الفهلوي).

هذا الصنف من الناس لا يشغل عقله بالأسرار والألغاز، إنه لا يشعر بالإعجاب والدهشة عندما يواجه المجهول. فإذا برزت أمامه مشكلة، فإنه يصفُها ويضع لها اسماً ثم يمضي في طريق حياته معتقداً أنه قد حلّ المشكلة، ومن هنا جاءت هذه المصطلحات: «الغريزة»، «المادة ذاتية التنظيم»، «شكل معقّد»، أو «مادة شديدة التنظيم».

إننا لا نستطيع تفسير الحياة بالوسائل العلمية فقط، لأن الحياة معجزة وظاهرة معاً. والإعجابُ والدهشة هما أعظم شكل من أشكال فَهمنا للحياة.

معنى الفلسفة الإنسانية

«السعي من أجل المتعة والهرب من الألم». بهذه العبارة «الكليشّة» حدّد مبدأ الحياة الأساسي اثنان من كبار فلاسفة الفكر المادي هما «أبيقور» Epicurus في الماضي، و«هولباخ» Holbach في العصر الحديث. ليست فقط حياة الإنسان، بل حياة الحيوان أيضاً. فالمادية تؤكد دائماً ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان، بينما يؤكد الدين على ما يفرّق بينهما. بعض الطقوس الدينية والمحرمات الدينية يُقْصد بها فقط التأكيد على هذه الاختلافات.

في محاولة المادية لتأكيد الطبيعة الحيوانية عند الإنسان تُبدي اهتماماً أكثر مما ينبغي(٤٨).

(٤٨) أكثر الأمثلة تعبيراً عن هذا الموقف يبدو في الإصرار العنيد على أن العلاقات الجنسية كانت حرة حريةً كاملة طوال حقبة من الزمن قبل التاريخ (كل امرأة لجميع الرجال، وكل الرجال لجميع النساء). ورغم أن «إنجلز» اعترف صراحة بأنه لا يوجد دليل مباشر على أن الأوضاع =

لم يجعل «داروين» الإنسان حيواناً، ولكنه جعله واعياً بأصله الحيواني، وانطلاقاً من هذا «الوعي» أخذ الآخرون يستنبطون النتائج «المناسبة» في الأخلاق والسياسة: المجتمع الإنساني قطيع في شكل متحضّر، والحضارة هي يقظة الإنسان التي تنطلق مصحوبة برفض المحرمات، القوة فوق الطبيعة، الحياة بالإحساسات وليست بالروح . . . إلخ .

إن التطور - حيث أقام الوحدة (أو الاستمرارية) بين الحيوان والإنسان - قد أبطل الاختلاف بين الطبيعة وبين الثقافة، وانطلاقاً من وجهة نظر أخرى، نجد الدين يعيد إقامة هذا الاختلاف. ولذلك، فإنه انطلاقاً من فعل الخلق الإلهي، يقف الإنسان والثقافة معه بصلابة ضد فكرة التطور التاريخي للإنسان برُمّتها. هنا يبدأ الانشقاق بين الثقافة والحضارة. فبينما يقول «كامو» إن «الإنسان حيوان يرفض أن يكون كذلك»[٤٩]، فإن «هوايتهيد» يرى في هذا الإنكار جوهر الموقف الديني «هذا الرفض العظيم»[٥٠]. كأن الدين يقول: «أنظر ماذا يفعل الحيوان وافعل عكسه؛ إنه يفترس فيجب أن تصوم، إنه يتسافد فيجب أن تتعفّف، إنه يعيش في قطيع فحاول أن تعيش متفرداً، إنه يسعى إلى اللذة ويهرب من الألم، فعليك أن تعرّض نفسك للمصاعب، باختصار: الحيوانات تعيش بأجسامها، فعليك أن تعيش بروحك».

إن رفض هذا الموقف الحيواني، هذه «الرغبة السلبية» التي لا يمكن تفسيرها بنظرية داروين أو النظريات العقلانية، هي الحقيقة القاطعة للحياة الإنسانية على هذا الكوكب. قد تكون نقمة للإنسان أو نعمة، ولكنها تبقى الخاصية الوحيدة التي تميز الإنسان.

= كانت على هذا النحو، إلا أنه ما زال يصرّ على هذا الرأي في كتابه: «أصل الأسرة». من البيّن إذن، أن العامل الحاسم في القضية كان قراراً أيديولوجياً وليس الحقيقة العلمية. أنظر:
Engels: The Origin of the family, private property and the state, Serbocroatian trans. (Zagreb: Naprijed, 1945) p. 28.

(٤٩) « ألبير كامى » Camus: L'Homme revolté.

(٥٠) «ألفريد هوايتهيد» Alfred Whitehead: Science and the Modern World (New York: Macmillan, 1926).

من الناحية الواقعية، يوجد كلٌ من التوازي الكامل والتنافر المطلق بين الإنسان والحيوان. فنحن نجد تماثلاً في النواحي البيولوجية البنيوية ـ أعني الجانب الآلي، ولكن من ناحية أخرى لا نجد أي تماثل، فالحيوان كائن بريء، بدون خطايا، وهو محايد من الناحية الأخلاقية كأنه شيء من الأشياء. أما الإنسان، فليس كذلك أبداً. فمنذ اللحظة التي «تأنّس فيها الحيوان» في «المقدمة السماوية» الدرامية، أو من اللحظة المشهودة المعروفة «بالهبوط إلى الأرض»، لا يستطيع الإنسان أن يختار أن يكون حيواناً بريئاً. لقد أطلق سراحه دون اختيار له في العودة. ولذلك، فإن كل حلٍّ «فرويدي» Freudian مستبعد. فمنذ تلك اللحظة المشهودة لم يعد ممكناً للإنسان أن يختار بين أن يكون حيواناً أو إنساناً، إنما اختياره الوحيد أن يكون إنساناً أو لا إنسان.

لو كان الإنسان ببساطة أكثر الحيوانات كمالاً، لكانت حياته بسيطة خالية من الأسرار. ولكنه ليس كذلك، إنه «دودة الأرض وابن السماء»، ولكونه مخلوقاً فهو كائن مشوّش. ولذلك، فإن «التناغم» الذي ذهب إليه الفيلسوف اليوناني «إقليدس» غير ممكن. وليست حقيقتنا الأصلية وحدها قائمة على فكرة الخلق، ولكن أيضاً خطايانا وآثامنا.

في إطار فكرة الخلق يجد الإنسان نُبل محتدة، ويخوض غمار المجاهدة الأخلاقية، وما في الحياة من مآسٍ، ومعضلات، وإحباطات، ويصادف النقمة والقسوة وخبث الطوية[٥١]. ولا يعرف الحيوان شيئاً من هذا كله، ومن هنا يكمن معنى تلك اللحظة التي صنعت عصراً جديداً.

إن قضية الخلق هي، في الحقيقة، قضية الحرية الإنسانية. فإذا قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقاً ـ إما بقوى جُوّانية أو برّانيّة ـ ففي هذه الحالة لا تكون الألوهية ضرورية لتفسير الكون وفهمه. ولكن إذا سلمنا بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمناً وإما

---

(٥١) قارن القرآن: سورة الشمس، الآيتان (٧ ـ ٨): ﴿ونفسٍ وما سوّاها فألهمها فُجورها وتقواها...﴾.

صراحةً. فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقاً حُرًّا، فالحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق[٥٢]. الحرية ليست نتيجة ولا إنتاجاً للتطور، فالحرية والإنتاج فكرتان متعارضتان. إن الله لا ينتج ولا يشيّد، إن الله يخلق. وقد اعتاد الناس أن ينسبوا إلى رجال الفن فكرة الخلق. ولكن الفنان الذي يشيّد لا يقوم بخلق شخصية وإنما صورة لإنسان. فالشخصية لا يمكن تشييدها. وأنا لا أعرف ماذا يمكن أن تعني الصورة بدون الله. قد يتمكن الإنسان آجلاً أو عاجلاً، خلال هذا القرن أو بعد مليون سنة من الحضارة المتصلة، قد ينجح الإنسان في تشييد صورة مقلَّدة من نفسه، نوع من الإنسان الآلي أو مسخ، شيء قريب الشبه بصانعه. هذا المسخ الشبيه بالإنسان، لن تكون له حرية، إنه سيكون قادراً على أن يعمل فقط ما تمت برمجته عليه. وهنا تتجلى عظمة الخلق الإلّهي الذي لا يمكن تكراره أو مقارنته بأي شيء حدث من قبل أو سيحدث من بعد في هذا الكون. في لحظة زمنية من الأبدية بدأ مخلوق حر في الوجود. فبدون اللمسة الإلّهية لما تحولت نتيجة التطور إلى إنسان. كانت نتيجة التطور على الأرجح حيواناً أكثر تطوّراً، حيواناً مثالياً، أو كائناً بجسم إنسان وذكائه، ولكن بدون قلب ولا حياة جُوّانية.. ذكاء متحرر من وخز الضمير الأخلاقي، ربما كان أكثر كفاءة ولكنه في الوقت نفسه أشد قسوة. يتخيل بعض الناس مخلوقاً كهذا النوع قادماً من أحد الكواكب البعيدة في الكون، وآخرون يرونه نتاجاً لحضارتنا في مرحلة من المراحل العليا لنموها. مثل هذا المخلوق يوجد في رواية «جوته» المشهورة «فاوست»، ولكن «فاوست» نصف إنسان، مسخ. ويجب ان نلاحظ أنه لا يمكن مقارنة القسوة اللامبالية لهذا المسخ وبين أسوأ المجرمين. فقد يختار الإنسان أن يسلك سلوكاً مضاداً للقوانين الأخلاقية،

---

(٥٢) قارن «كارل جاسبرز»: «عندما يكون الإنسان واعياً بحريته وعياً حقيقياً، فإنه في الوقت نفسه يصبح مقتنعاً بوجود الله. فالله والحرية لا ينفصلان...». ثم يمضي قائلاً: «فإذا كان الوعي بالحرية ينطوي على وعي بالله، فيتبع ذلك أنه يوجد علاقة بين إنكار الحرية وإنكار الله». أنظر:

Karl Jaspers: Introduction to Philosophy. Serbocroation trans. (Beograd: Proveta, 1967) p. 158.

ولكنه لا يستطيع ـ كما يفعل المسخ ـ أن يفلت من الإطار الأخلاقي بعيداً عن الخير والشر. إنه لا يستطيع أن يغيّر نفسه.

إن الخبرة الأخلاقية العملية تُرينا أن ميل الإنسان نحو الإثم والرذيلة أكثر من ميله إلى السعي نحو الخير. قدرته على أن يسقط في هوة الخطيئة تبدو أكبر من قدرته على التسامي في مراقي الفضيلة(٥٣). الشخصيات السلبية تبدو أكثر حقيقةً من الشخصيات الإيجابية. ولذلك، نرى الشاعر الذي يصوّر الشخصيات السلبية يتميز عن الشاعر الدي يصوّر الأبطال(٥٤). مهما يكن الأمر، فإن البشر إما أخيار وإما أشرار، ولكنهم ليسوا أبرياء، وقد يكون هذا هو المعنى النهائي للقصة الإنجيلية عن هبوط الإنسان والخطيئة الأولى. فمن اللحظة التي طُرد فيها آدم (الإنسان) من الجنة، لم يتخلص من الحرية ولم يهرب من المأساة. فهو لا يستطيع أن يكون بريئاً كالحيوان أو الملاك، إنما كان عليه أن يختار، أن يستخدم حريته في أن يختار أن يكون خيِّراً أو شريراً، باختصار أن يكون إنساناً. هذه القدرة على الاختيار بصرف النظر عن النتيجة، هي أعلى شكل من أشكال الوجود الممكن في هذا الكون.

الإنسان يملك روحاً، ولكن علم النفس ليس علماً معنيًا بالروح. فلا يمكن

---

(٥٣) أنظر القرآن، سورة يوسف، الآية (٥٣): ﴿**وما أُبرّىءُ نفسي إنّ النفس لأمّارةٌ بالسوء إلا ما رَحِمَ ربي إن ربي غفورٌ رحيم**﴾.

(٥٤) من المثير حقاً أن تلاحظ ذلك الهجوم العنيف الذي وُجه في الصين سنة ١٩٧٤ إلى رواية صينية تنتمي إلى القرن الخامس عشر عنوانها «الحد المائي» معروفة في الغرب في ترجمة بيرل بَكْ «Pearl Buck» بعنوان «جميع البشر إخوة» All men are brothers. والرواية من أحسن ما كُتب في الأدب الصيني الكلاسيكي، تصف ثورة الفلاحين على الإدارة الإمبراطورية خلال القرن الثاني عشر الميلادي، ولكن لأن رسالتها توحي بأن كل الناس إخوة، فقد انتُقدت الرواية باعتبارها «نموذجاً سلبياً في التعليم» حيث أن مدخلها «لاطبقي» ولأن الناس ليسوا جميعاً إخوة كما قيل خلال هذا الهجوم المذكور. وفي المجر: أمرت وزارة التعليم بتصنيف التلاميذ وفقاً للطبقة التي ينتمون إليها، وذلك في ست فئات حسب حروف الهجاء. وكان رد الفعل الجماهيري ـ رغم تحفظه ـ واضحاً، حيث نُظر إلى هذا التصنيف بأنه تمييز عنصري. ولا شك أن الأشكال أو الأسباب الجديدة لإقامة اختلافات بين الناس مرتبطة بالفلسفة الرسمية الإلحادية.

أن يوجد علم عن الروح. يتعامل علم النفس مع بعض الأشكال الخارجية التي تبدو على أنها حياة جُوّانية. ومن هنا أمكن التحدث عن علم النفس الفسيولوجي، القياس النفسي، الصحة النفسية، الظواهر الفيزيائية للنفس. فإمكانية علم النفس الكمي تُطابق موضوعه البرّاني الآلي الكمي، أي الطبيعة اللاروحية للفكر والشعور. ومن هنا، يتكامل كل من علم نفس الإنسان وعلم نفس الحيوان، لأن علم النفس ليس معنياً فقط بالظواهر النفسية. يقول جون واتسون: «علم نفس الإنسان كما يفهمه المذهب السلوكي، ينبغي إقامته على غرار علم نفس الحيوان الموضوعي التجريبي، مستعيراً منه طريقته في البحث ومناهجه وأهدافه. ولذلك، لا يوجد نوعان من علم النفس أحدهما إنساني والآخر حيواني منفصلان كل منهما عن الآخر بستار حديدى ،لايعرف أحدهما الآخر ، ولكل واحد منهما موضوعاته المختلفة ومناهجه وأهدافه، وإنما علم نفس واحد يحتل مكانه بين العلوم الطبيعية»(٥٥). هذه مسألة لا تحتاج إلى تعليق، فإذا استخدمنا المصطلحات الإسلامية، نقول: إن علم النفس علم «نفس» وليس علم «روح»، بمعنى أنه علم على المستوى الحيوي (البيولوجي) وليس على المستوى الشخصي الجوّاني. فهناك ثلاث دوائر مختلفة (الآلي والبيولوجي والشخصي) وهي تتطابق مع الدرجات الثلاث للواقع (الطبيعة، والحياة، والشخصية الجوّانية). وطريقة تفكير السلوكيين تفضي إلى تطبيق المنهج العلمي وهي تتضمن على الدوام «السببية المطلقة»، وهذا في حد ذاته يعني إنكار الحرية التي هي جوهر الروح. فإذا حاولنا «دراسة» الروح في نطاق علم النفس، فسوف يؤدي هذا بالضرورة إلى نفي موضوع هذه الدراسة، وهكذا لا نجد مخرجاً من هذه الدائرة اللعينة.

إن المساواة والإخاء بين الناس ممكن، فقط، إذا كان الإنسان مخلوقاً لله. فالمساواة الإنسانية خصوصية أخلاقية وليست حقيقة طبيعية أو مادية أو عقلية. إن وجودها قائم باعتبارها صفة أخلاقية للإنسان، كسموّ إنساني أو كقيمة مساوية للشخصية الإنسانية. وفي مقابل ذلك، إذا نظرنا إلى الناس من الناحية

(٥٥) «جون واتسون» .Watson, n.p.d, p. 158

المادية أو الفكرية، أو ككائنات اجتماعية أو أعضاء في مجموعة أو طبقة أو تجمُّع سياسي أو أمَميْ، فالناس في كل هذا دائماً غير متساوين. ذلك، لأننا إذا تجاهلنا القيمة الروحية - وهي حقيقة ذات صبغة دينية - يتلاشى الأساس الحقيقي الوحيد للمساواة الإنسانية. وتبدو المساواة، حينئذ، مجرد عبارة بدون أساس ولا مضمون، وسرعان ما تتراجع وهي تواجه الوقائع الدالّة على اللّامساواة بين الناس، أو الرغبة الطبيعية للإنسان أن يسيطر، وأن يطيع ومن ثم لا يكون مساوياً للآخر. فطالما حذفنا المدخل الديني من حسابنا، سرعان ما يمتلىء المكان بأشكال من اللامساواة: عِرْقياً وقومياً واجتماعياً وسياسياً.

إن السموّ الإنساني لم يكن من المُستطاع اكتشافه بواسطة علم الأحياء أو علم النفس، ولا بأي علم آخر. فالسمو الإنساني مسألة روحية. فمن السهل على العلم، بعد «الملاحظات الموضوعية»، أن يقرر أن اللامساواة بين الناس - ومن ثم العنصرية العلمية - ممكنة جدًّا بل منطقية[٥٦]. إن أخلاقيات سقراط وفيثاغورس وسينيكا Seneca لا تُنكر قيمتها العظيمة ونحن ننظر في أخلاقيات الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام)، ولكن يبقى هناك فرق واحد واضح، هو أن أخلاقيات الأديان السماوية وحدها تسلِّم بجلاء لا لبْس فيه بمساواة جميع البشر باعتبارهم مخلوقات للّه. حتى أفلاطون سلم بعدم المساواة بين الناس كضرورة. وعلى نقيض ذلك، نجد أن حجر الزاوية في الأديان المنزّلة هو «الأصل المشترك» لجميع البشر، ومن ثم المساواة المطلقة بينهم. وكان لهذه الفكرة تأثيراً جوهرياً على جميع التطورات الروحية والأخلاقية والاجتماعية للجنس البشري. وفوق هذا يبدو أن تاريخ علم الأخلاق يكشف عن العلاقة بين فكرة المساواة بين الناس وفكرة الخلود - وهو موضوع يحتاج إلى دراسة أعمق. إن النظم الدينية والأخلاقية التي لا تعترف، أو التي لديها فكرة مشوّشة عن الخلود، لا تعترف بالتالي بهذه المساواة. فإذا لم يكن الله موجوداً، فإن الناس بجلاء وبلا أمل غير متساوين.

---

(٥٦) لا تستطيع نظرية «التطور» التوافق مع فكرة المساواة، ولا مع فكرة الحقوق الطبيعية. وكانت «المساواة» في الثورة الفرنسية معتبرة ديناً في أصلها. أنظر الفصل ١١ من هذا الكتاب.

يزعم «نيتشه» أن الأديان قد ابتدعها الضعفاء ليخدعوا بها الأقوياء. أما ماركس فيقول بالعكس. فإذا سلّمنا بأن الأديان مفتعلة، سيبدو تفسير «نيتشه» أكثر إقناعاً، لأنه تأسيساً على الدين فقط، يستطيع الضعفاء المطالبة بالمساواة. أما العلم وكل ما عدا الدين، فقد أكّد عدم المساواة بين الناس.

لماذا نصادف كثرة من المعوّقين حول المساجد والكنائس والمعابد التي نذهب إليها؟ لأن بيوت الله وحدها تفتح أبوابها لأولئك الذين ليس لديهم ما يعرضونه أو يبرهنون عليه، أولئك الفقراء في المال والصحة، أولئك الذين استبعدوا من موائد الاحتفالات في هذا العالم، حيث يُدعى الشخص لاسمه أو حسبه ونسبه أو موهبته أو علمه. إن المريض وغير المتعلم يُغلق أمامه باب المصنع أيضاً بينما يدخل المتعلم صحيح البدن. أما في بيت الله فإن الفقير والأعمى يمكن أن يقفا جنباً إلى جنب مع ملك أو نبيل وقد يكونا عند الله أفضل منهما(٥٧). إن أهم معنى حضاري وإنساني لأماكن العبادة يكمن في هذا البرهان المتكرر للمساواة.

المعنى النهائي للفن أن يكتشف الخصوصية الإنسانية في الناس الذين أساءت إليهم الحياة، وأن يكشف عن النبل الإنساني عند أناس صغارٍ منسيّين في خضم الحياة ـ وباختصار أن يكشف عن الروح الإنسانية المتساوية القيمة في جميع البشر. وكلما كان وضع الإنسان متدنّياً في الحياة، فإن اكتشاف نبله يكون أبلغ إثارة. وفي هذا تكمن القيمة الحقيقية للأدب الروسي الكلاسيكي(٥٨). كذلك يبرز الأدب الفرنسي بالمثل هذه الناحية في شخصيات أدبية كشخصيات «كوازيمودو» Quasimodo و«فانتين» Fantine و«جان فالجان» Jean Valgean.

---

(٥٧) القرآن: سورة عبس، الآيات (١ ـ ١٠) **﴿عبس وتولّى أن جاءه الأعمى وما يُدريك لعلّه يزّكى أو يذّكّر فتنفعه الذكرى أما من استغنى فأنت له تصدّى وما عليك ألاّ يزّكى وأما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهّى﴾**.

(٥٨) في مقال: «وجهة نظر روسية» وصف «فرجينيا وولف» هذه الخاصية الحية في النثر الروسي =

ليست الإنسانية إحساناً وعفواً وتجمُّلاً، وإن كان هذا كله نتاجاً ضرورياً لها. لكن الإنسانية، بالدرجة الأولى، توكيد لحرية الإنسان، أي توكيد لقيمته باعتباره إنساناً.

وكل شيء يحطُّ بشخصية الإنسان ويحيله إلى شيء هو أمرٌ لاإنساني، فمثلاً من الإنسانية أن نقول إن الإنسان مسؤول عن أفعاله وأن نحاسبَهُ عليها. وليس من الإنسانية أن نطلب منه أن يتأسف أو أن يغيّر رأيه، أن يتحسَّن وأن يُصفَح عنه. إنها أكثر إنسانيةً أن يُعاقب إنسان بسبب معتقداته من إجباره على التخلّي عنها أو التبرؤ منها بإتاحة الفرصة المعروفة باسم «الأخذ في الاعتبار بموقفه المخلص». ولذا، فهناك عقوبات إنسانية، وعفوٌ هو أكثر شيء لاإنساني. كانَ محققو محاكم التفتيش في الماضي يزعمون أنهم يحرقون الجسد لكي ينقذوا الروح، أما المحققون المعاصرون، فإنهم يفعلون العكس «يحرقون» الروح بدلاً من الجسد..

إن تقليص الإنسان إلى مجرد وظيفة إنتاجية استهلاكية، حتى - ولو كان له مكان في عمليات الإنتاج والاستهلاك - ليس علامة على الإنسانية، وإنما هو سلب لإنسانيته.

إن تدريب البشر على أن يكونوا مجرد منتجين، وتنظيمهم في صفوف المواطنين الصالحين، هو أيضاً لاإنساني.

وبالمثل، يمكن أن يكون التعليم لاإنسانياً إذا كان عملية من جانب واحد، موجّهاً وقائماً على تلقين تعاليم حزبية، إذا لم يكن يعلّم الفرد كيف يفكر بطريقة استقلالية، إذا كان يقدم إجابات جاهزة، إذا كان يُعدّ الناس فقط للوظائف المختلفة بدلاً من توسيع أفقهم، وبالتالي حريتهم.

= الكلاسيكي: «إن الروح هي الشخصية البارزة في النثر الفني الروسي، نراها عند «تشيكوف» ناعمة مهذبة، وعند «دستوفسكي» أعمق وأعظم، تميل إلى نوبات عارمة من العنف والغضب ولكنها دائماً مسيطرة... تنثر روايات دستوفسكي الأنواء والزوابع الرملية، ودفقات الماء المندفع في فقاعات وقرقرة فتستحوذ علينا.. إن قوامها الروح فحسب». أنظر:
Virginia Woolf: The Common Reader (New York: Harcourt, Brace & Co., 1925).

إن أي تلاعب بالناس حتى ولو كان في مصلحتهم هو أمر لاإنساني، أن تفكر بالنيابة عنهم وأن تحررهم من مسؤولياتهم والتزاماتهم هو أيضاً لاإنساني. إن نسبة الإنسانية إلينا تجعلنا ملتزمين. فعندما وهب الله الحرية للإنسان وأنذره بالعقاب الشديد، أكد ـ على أعلى مستوى ـ قيمة الإنسان كإنسان[٥٩]. إن علينا أن نتبع المثل الأعلى الذي وضعه الله لنا: لندع الإنسان يجاهد بنفسه بدلاً من أن نقوم بعمله نيابة عنه.

بدون الدين وبدون فكرة الجهاد الروحي المتصل للإنسان كما تقرر في «الحدث التمهيدي بالجنة»، لا يوجد إيمان حقيقي بالإنسان باعتباره قيمة عليا. بدون ذلك ينتفي الإيمان بإمكانية إنسانية الإنسان، أو بأنه موجود على الحقيقة.

إن القول بمذهب إنساني ملحد ضرب من التناقض، لأنه إذا انتفى وجود الله انتفى بالتالي وجود الإنسان[٦٠]. كما أنه ما لم يوجد إنسان، فإن «الإنسانية» التي يزعمونها تصبح عبارة بلا مضمون. إن الذي لا يعترف بخلق الإنسان لا يمكنه أن يفهم المعنى الحقيقي للإنسانية. وحيث أنه افتقد القاعدة الأساسية، فإنه سوف يقلِّص الإنسان إلى مجرد (إنتاج السلع وتوزيعها وفقاً للحاجة). أن نتأكد أن الناس جميعاً قد حصلوا على كفايتهم من الطعام هو ـ بطبيعة الحال ـ أمر بالغ الأهمية. ولكن من خلال معرفتنا بمجتمعات الرخاء اليوم، لا نستطيع أن نؤكد أنه بهذه الطريقة يمكن الوصول إلى عالم أفضل أو أكثر إنسانية. إننا سنكون حتى أقل إنسانية إذا وُضعت موضع التنفيذ أفكار بعض الأيديولوجيين عن التسوية العامة، والتماثل، واللاشخصية. ففي عالم كهذا الذي وصفه «ألدوس

---

(٥٩) القرآن: سورة البلد، الآيات (٤ ـ ١٧): **﴿لقد خلقنا الإنسان في كَبَدٍ ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فكُّ رقبة أو إطعامٌ في يوم ذي مسغبة يتيماً ذا مقربة أو مسكيناً ذا متربة ثم كان من الذين آمنوا وتواصَوْا بالصبر وتواصَوْا بالمرحمة﴾.**

(٦٠) «نيقولايْ برديائيف» Nikolai Berdyaev: The Beginning and the End, trans. R.M. French (New York: Harper, 1857).

هكسلي» في كتابة «عالم جديد شجاع» لن توجد مشاكل اجتماعية، وستعمّ المساواة والتماثل والاستقرار في كل مكان. ومع ذلك، فنحن جميعاً سنرفض ـ واعين أو بالغريزة ـ هذه الرؤية كنموذج للمحو التام للإنسانية.

«الإنسان نتاج بيئته»، هذه المسلَّمة الرئيسية في المذهب المادي تخدم كنقطة انطلاق لجميع النظريات اللاإنسانية التي تتفرع منها: في القانون، وفي علم الاجتماع، وفي ممارسة التلاعب بالبشر التي بلغت ذروتها في عهد النازية والستالينية، وجميع النظريات الأخرى المماثلة في الإغواء والتي تضع أولوية المجتمع فوق الأفراد، وتؤكد على التزام الإنسان بخدمة المجتمع... إلى آخر هذه النظريات ـ كلها تنتمي إلى هذا المجال. ولا يصح عندنا أن يكون الإنسان خادماً لأي إنسان، ولا ينبغي أن يتخذ وسيلة، بل يجب أن يوضع كل شيء في خدمة الإنسان. فالإنسان خادم للّه فحسب، وهذا هو المعنى المطلق للإنسانية.

الفصل الثاني

الثقافة والحضارة

«إننا لا نستطيع أن نرفض الحضارة حتى لو رغبنا في ذلك. ولكن الشيء الوحيد الضروري والممكن هو أن نحطّم الأسطورة التي تحيط بها».

الأداة والعبادة

هناك حقيقتان متعارضتان ارتبطا بظهور الإنسان: الأداة الأولى والعبادة الأولى. ولعل أول أداة كانت عبارة عن قطعة من الخشب أو من الحجر مشكّلة بطريقة غير مصقولة، أو شظية من شظايا الطبيعة. لقد كانت صناعة الأدوات واستخدامها تُمثل استمراريةً للتطور البيولوجي، وهو تطوّر خارجي وكمّي، يمكن تتبُّعه من الأشكال البدائية للحياة حتى ظهور الحيوان الكامل. فالوقفةُ المنتصبة، واكتمال اليد، واللغة والذكاء، كلها حالات ولحظات من التطور تبقى بطبيعتها في إطارها الحيواني. إن الإنسان عندما استخدم لأول مرة حجراً لكسْر ثمرةٍ جافة أو لضرب حيوان فقد فعل شيئاً هاماً جداً، ولكنه ليس جديداً كل الجدّة، لأن آباءه الأوائل من فصيلته الحيوانية قد حاولوا فِعْل الشيء نفسه. لكنه عندما وضع الحجر أمام عينيه ونظر إليه باعتباره رمزاً لروح، فإنه بذلك قد قام بعمل أصبح السّمة العامة التي لازمت الإنسان في العالم كله. وهو أمر جديد تماماً في مجرى تطوره. وكذلك عندما قام الإنسان لأول مرة برسم خط حول ظلّه على الرمال، فإنه بهذا العمل قد رسم أول صورة[1]، ومن ثمّ بدأ نشاطاً متفرّداً اختُصّ به دون سائر الكائنات. فمن البديهي، أن أيَّ حيوانٍ غيرُ قادر على فعل هذا، بصرف النظر عن درجته في سلم التطور، حاضراً أو مستقبلاً.

إن الجوانب البيولوجية لظهور الإنسان يمكن تفسيرها بالتاريخ السابق. أما الجوانب الروحية، فلا يمكن استنتاجها أو تفسيرها بأي شيء وُجد قبله. فالإنسان قد هبط من عالم آخر مختلف، هبط من السماء طبقاً للتصور الديني.

إن العبادة والأداة يمثلان طبيعتين وتاريخين للإنسان: تاريخ هو دراما إنسانية، تبدأ من «المرحلة التمهيدية لوجود الإنسان بالجنة» ثم تتطور خلال انتصار فكرة الحرية، وتنتهي بيوم الحساب في الآخرة، وهي الوازع الأخلاقي للتاريخ. أما الثاني، فهو تاريخ الأدوات أو تاريخ الأشياء الذي ينتهي بالدخول في المجتمع

---

(١) ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci: The Notebooks of Leonardo da Vinci, ed Jean Paul Richter (New York: Dover Publication, 1970).

الطبقي، وقصور الطاقة، شأنه في ذلك، شأن بقية العالم المادي[٢]. هذان التاريخان لهما العلاقة نفسها التي بين العبادة والأداة، وهي العلاقة نفسها التي بين الثقافة والحضارة[٣].

انعكاس ازدواجية الحياة

هناك خلط غريب بين فكرة الثقافة وفكرة الحضارة.

الثقافة تبدأ «بالتمهيد السماوي» بما اشتمل عليه من دين وفن وأخلاق وفلسفة، وستظل الثقافة تُعنى بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها، فكل شيء في إطار الثقافة إما تأكيد أو رفض أو شك أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان. تتميز الثقافة بهذا اللغز، وتستمر هكذا خلال الزمن في نضال مستمر لحل هذا اللغز.

أما الحضارة، فهي استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة. هذا الجانب من الحياة يختلف عن الحيوان فقط في الدرجة والمستوى والتنظيم. هنا لا نرى إنساناً مرتبكاً في مشاكله الدينية، أو مشكلة «هاملت» أو مشكلة «الإخوة كرامازوف»، إنما هو عضو المجتمع الغُفل، وظيفته أن يتعامل مع سلع الطبيعة ويغيّر العالم بعمله وِفْقاً لاحتياجاته.

الثقافة هي تأثير الدين على الإنسان أو تأثير الإنسان على نفسه، بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي. الثقافة معناها «الفن

---

(٢) قارن كلام «هيجل» في كتابه فلسفة التاريخ، حيث يقول: «التغيّرات في الجنس البشري تتبع التغيّرات في الآلة». وكلام «بيير لاكومب»: «إن التاريخ كله يتدفق نحو المسيح وينبثق منه»، أنظر:
George Hegel: Philosophy of History.

Pierre Lacomb: History Considered as Knowledge.

(٣) تتصل كلمة ثقافة «Culture» من ناحية الأصل اللغوي بكلمة «Cult» عبادة وهي باللاتينية Cultus، وهما ذوا أصل مشترك في الكلمة الهندوأوروبية Kwel. أما كلمة حضارة Civilization فمتصلة بكلمة وطن Civis، أو مواطن.

الذي يكون به الإنسان إنساناً»، أما الحضارة فتعني «فن العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعةً دقيقة»، الثقافة هي «الخلق المستمر للذات». أما الحضارة، فهي «التغيير المستمر للعالم». وهذا هو تضاد: الإنسان والشيء، الإنسانية والشيئية(٤).

الدين والعقائد والدراما والشعر والألعاب والفنون الشعبية والقصص الشعبية والأساطير والأخلاق والجمال، وعناصر الحياة السياسية والقانونية التي تؤكد على قيم الشخصية والحرية والتسامح، والفلسفة والمسرح والمعارض والمتاحف والمكتبات - يمثل هذا كله الخط المتصل للثقافة الإنسانية، الذي بدأ مشهده الأول في السماء بين الله والإنسان. إنه «صعود الجبل المقدس، الذي تظل قمته بعيدة المنال، سيراً في الظلام بواسطة شمعة مضيئة يحملها الإنسان»(٥).

الحضارة هي استمرار للتقدم التقني لا الروحي، والتطور «الدارويني» استمرارٌ للتقدم البيولوجي لا للتقدم الإنساني. تمثل الحضارة تطور القوى الكامنة التي وُجدت في آبائنا الأوائل الذين كانوا أقل درجة في مراحل التطور. إنها استمرار للعناصر الآلية - أي العناصر غير الواعية التي لا معنى لها في وجودنا .. ولذا، فإن الحضارة ليست في ذاتها خيراً ولا شرّاً. وعلى الإنسان أن يبني الحضارة تماماً كما أن عليه أن يتنفس ويأكل. إنها تعبير عن الضرورة وعن النقص في حريتنا. أما الثقافة، فعلى العكس من ذلك: هي الشعور الأبدي بالاختيار والتعبير عن حرية الإنسان.

يزداد اعتماد الإنسان على المادة في الحياة الحضارية بصفة مستمرة، وقد وجد أحدهم أن كل أمريكي - رجلاً كان أو امرأة أو طفلاً - يستهلك في المتوسط ١٨ طناً من المواد المختلفة في السنة.

---

(٤) «Chosism» الشيئية مشتقة من الكلمة الفرنسية Chose بمعنى شيء، وقد استخدم المصطلح الأول لأول مرة عالم الاجتماع الفرنسي «دوركايم» ويعني به بحث الظاهرة بحثاً موضوعياً، أي من الخارج باعتبارها شيئاً فحسب.

(٥) «اندريه مالرو» André Malraux: Antimemoirs, Serbocroation trans (Zegreb: Naprijed, 1969) p. 276.

والحضارة في خلْقها الدائم لضرورات جديدة وقدرتها على فرض الحاجة على من لا حاجة له، تعزّز التبادل المادي بين الإنسان وبين الطبيعة وتُغري الإنسان بالحياة البرّانية على حساب حياته الجُوّانية(*). «إنتج لتربح، واربح لتبدّد» هذه سمة في جبلّة الحضارة. أما الثقافة (وفقاً لطبيعتها الدينية)، فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسّع في آفاق الحرية الجوّانية للإنسان. وهذا هو المعنى الحقيقي لأنواع كثيرة من التنسّك وإنكار الذات عُرفت في جميع الثقافات. منها ما يفترض شكلاً غامضاً من أشكال «تكريس قلّة النظافة» كالتي نراها عند الرهبان وعند «الهِبيزْ» على حد سواء.

فعلى عكس حكمة الإسلام في «كبح الرغبات»، فإن الحضارة وهي ـ محكومة بمنطق مُضاد ـ عليها أن ترفع شعاراً مُضاداً: «أطلق رغبات جديدة دائماً وأبداً»(٦). والمعنى الصحيح وراء هذه التوجُّهات المتضاربة لا يدركه إلا شخص يعلم أنها لم تأت بالصدفة في أي من المثلين السابقين. إنها تُرينا أن الإنسان كائن متناقض، فهو يعكس غموض الطبيعة الإنسانية، كما يعكس هذا التضارب بين الثقافة والحضارة.

حامل الثقافة هو الإنسان، وحامل الحضارة هو المجتمع، ومعنى الثقافة القوة الذاتية التي تُكتسب بالتنشئة، أما الحضارة فهي قوة على الطبيعة عن طريق العلم. فالعلم والتكنولوجيا والمدن والدول كلها تنتمي إلى الحضارة. وسائل الحضارة هي الفكر واللغة والكتابة(٧). وكلٌّ من الثقافة والحضارة ينتمي أحدهما

(*) مصطلح «الجُوانية» ظهر في محاضرات الدكتور عثمان أمين في خمسينات هذا القرن بجامعة القاهرة ثم صاغه في كتاب سمّاه «الفلسفة الجُوّانية»، ونرى أن المعنى الذي يقصده المؤلف يتطابق مع هذا المصطلح. (المترجم).

(٦) في صحيفة «نيويورك تيمز» ظهرت (حديثاً) مقالة تصف هذا الشعار بأنه «الوصية الأولى للعصر الحديث».

(٧) أثبت «مارشال ماكلوهان» أن الكتابة تحدث تغييرات في طرائق التفكير وأن «استعمال نوع من الألفبائية ينتج ويدعم عادة التعبير في لغة مرئية ومكانية، خصوصاً في ظروف مكان مطّرد وزمان مطرد باستمرار ودوام». =

للآخر كما ينتمي عالم السماء إلى هذا العالم الدنيوي، أحدهما «دراما» والآخر «طوبيا».

يقول «تاسيروس» إن البرابرة كانوا يعاملون عبيدهم أفضل بكثير من معاملة الرومان لعبيدهم(٨). وعموماً، تُعتبر الدولة الرومانية القديمة نموذجاً مناسباً لرسم خط فارق بين الثقافة والحضارة.

فلا يُثير عجبنا في الحضارة الرومانية: الحروب والسطو، وقسْوة الطبقات الحاكمة، والجماهير الممسوخة، والمكائد السياسية، واضطهاد المسيحيين، وألعاب المصارعة حتى الموت، و«نيرون» و«كاليجولا»، كل هذه الفظائع لا تثير عجبنا، ولكننا نعجب كم بقي بعد هذا من ثقافة في هذه الحضارة!. إنه «الروح الهلّينية والذكاء الروماني» هو الفارق بين الثقافة والحضارة(٩). يعطي الرومان ذلك الانطباع بأنهم برابرة متحضّرون، فروما هي النموذج لحضارة قوية محرومة من الثقافة. أما الثقافة «المايَاوية» فقد تكون هي النموذج المُضاد. طبقاً لما عَرَفْنَاهُ عن الحياة عند الجرمانيين والسلافيين القدامى يبدو أنهم كانوا على مستوى أرفع في الثقافة من الرومان. كذلك كان الهنود الحمر أكثر ثقافة من المستعمرين البيض.

ويمثل عصر النهضة الأوروبية نموذجاً مُعبِّراً لهذه الظاهرة. فتلك الفترة الثقافية كانت من أكثر الفترات إثارة في التاريخ الإنساني. ومع ذلك تُعتبر تدهوراً من وجهة نظر الحضارة. فقد حدثت ثورة اقتصادية حقيقية في أوروبا إبّان القرن الذي سبق عصر النهضة، نتج عنها زيادة في الإنتاج والاستهلاك، كما تحققت زيادة سكانية ملحوظة. ولكن خلال القرنين التاليين (١٣٥٠ - ١٥٥٠) اللذين

McLahan: The Gatenberg Galaxy, Serbocroation trans. (Beograd. Nolit, 1913) p. 32.

(٨) «تاسيروس» Tacirus: Agricola and Germania, Trans. Maurice Hutten (Cambridge, MA: Harvard University Press, n.d.).

(٩) «أزوالد شبنجلر» Oswald Spengler. The Decline of the West (London: George Allen and Unwin, 1971) p. 32.

عُرفا بعصر النهضة، تلاشت مكتسبات هذه الثورة تقريباً. كان التركيز في هذا العصر على الإنسان بدلاً من العالم، وكان العصر مأخوذاً بهاجس الوجه الإنساني، حيث يبدو عصر النهضة غير مُبالٍ بما يجري في عالم الواقع. فبينما كانت أعظم الأعمال الفنية في الثقافة الغربية يتم إبداعها، شهد العصر رُكوداً عاماً وتدهوراً ملحوظاً تبعه انخفاض في عدد سكان معظم الدول الأوروبية. ففي حوالى منتصف القرن الرابع عشر كان تعداد سكان إنكلترا يبلغ أربعة ملايين نسمة، وبعد مائة عام انخفض عدد السكان فيها إلى ٢,١ مليون فقط، وانخفض تعداد «فلورنسا» خلال القرن الرابع عشر من مائة ألف إلى سبعين ألف نسمة.

ويتضح لنا من هذا أنه يوجد «تقدمان» لا يرتبط أحدهما بالآخر بأي رباط جوهري.

التعليم والتأمّل

الحضارة تُعلِّم أما الثقافة فتُنوّر، تحتاج الأولى إلى تعلُّم، أما الثانية فتحتاج إلى تأمّل.

التأمل جهد جُوّاني للتعرف على الذات وعلى مكان الإنسان في العالم، هو نشاط جدّ مختلف عن التعلّم وعن التعليم وجمع المعلومات عن الحقائق وعلاقاتها بعضها ببعض. يؤدي التأمل إلى الحكمة والكياسة والطمأنينة، إلى نوع من التطهير الجُوّانيّ الذي سماه الإغريق «Catharsis». إنه تكريس النفس للأسرار والاستغراق في الذات للوصول إلى بعض الحقائق الدينية والأخلاقية والفنية[١٠].

(١٠) هذه الحالة «اللاعلمية» للعقل أثناء عصر النهضة يمكن التماسها في انتشار الخرافات ـ ليس فقط بين عامة الناس ـ ولكن بين الخاصة من الفنانين ورجال الأدب... «علم التنجيم مثلاً، كان يقدّره بصفة خاصة المفكرون الأحرار، لقد اكتسب التنجيم رواجاً لم يحظ به في العصور القديمة».
أنظر:
Bertrand Russell: History of Western Philosophy (London: n.p., 1948). p. 523.

أما التعلّم، فيواجه الطبيعة لمعرفتها ولتغيير ظروف الوجود. يطبق العلم الملاحظة والتحليل والتقسيم والتجريب والاختبار. بينما يُعنى التأمل بالفهم الخالص، بل إن الأفلاطونية الجديدة تزعم أنها طريقة للفهم فوق عقلانية. الملاحظة التأملية «متحررة من الإرادة ومن الرغبة»(١١). إنها ملاحظة لا تتصل بوظيفة أو مصلحة. فالتأمل ليس موقف عالِم، بل موقف مفكّر شاعر أو فنّان أو ناسك. وقد تَعْرِضُ للعالِم بعض لحظات من التأمل لكنه يفعل هذا، لا بصفته عالِماً، ولكن باعتباره إنساناً أو فنّاناً (فجميع الناس هم فنّانون بشكل أو بآخر). يمنح التأمل قوة على النفس، أما العلم، فإنه يعطي قوة على الطبيعة. وتعليمنا في المدارس يُزكّي فينا الحضارة فقط ولا يساهم بشيء في ثقافتنا.

في عصرنا هذا يتعلم الناس، لكنهم كانوا في الماضي معتادين على التأمل. لقد كان حكماء «لابوتا» Laputa يستغرقون في تأملاتهم حتى أنهم لم يكونوا يلتفتون أو يُنصتون إلى أولئك الذين كانوا يزعجونهم بكثرة الأسئلة(١٢). تذكر لنا الأسطورة أن «بوذا» قبل أن يتلقى الإلهام كان يقف على ضفة النهر طوال ثلاثة أيام نهاراً وليلاً مستغرقاً في التفكير غير شاعر بمرور الوقت. وترك لنا «زينوفون» قصة مماثلة عن الفيلسوف «سُقراط» قال: في صباح أحد الأيام كان «سقراط» يفكر في أمر لم يجد له حلاً، فلم يستسلم بل استمر في التفكير من الفجر الباكر حتى وقت الظهيرة، ظل واقفاً لم يبرح مكانه مستغرقاً في تفكيره. وعند الظهيرة جذب وضْعُه اهتمام الناس، وسَرَتْ شائعة بين الجمهور المحب للاستطلاع أن سقراط لا يزال واقفاً منذ طلوع الفجر يفكر في شيء. وفي المساء، جاء بعد العشاء رهط من «الأيونيّين» بدافع حبّ الاستطلاع، وقد أحضروا معهم الحصير فاضطجعوا عليه في العراء ليشاهدوا سقراط، وليروا ما إذا كان سيظل واقفاً طوال الليل. وظل سقراط بالفعل واقفاً حتى الصباح التالي. وما أن ظهر ضوء النهار

(١١) «آرثر شوبنهور» Arthur Schopenhauer: The Works of Schopenhauer, ed. Will Durant (Garden City, N.Y., Garden City Publishing Company, 1928).

(١٢) «بايوت» Payot: The art of being man, Serbocroation trans. (Beograd: Rad, 1960) p. 21.

حتى استقبل الشمس بالصلاة ثم انصرف لحال سبيله[١٣].

لقد أَمْضَى «تولستوي» حياته يفكر في الإنسان ومصيره، بينما كان «جاليليو» - نبيّ الحضارة الغربية - قد استولت عليه طوال حياته مشكلة «الجسم الساقط». أن تتأمل، وأن تتعلم (أو تدرس) نشاطين مختلفين، أو نوعين من الطاقة يستهدفان اتجاهين متعارضين، أدّى الأول «بيتهوفن» إلى إبداع السمفونية التاسعة، وأدى الثاني «بنيوتن» إلى اكتشاف قوانين الجاذبية والحركة. إن التعارض بين التأمّل والتعلّم يكرر نفسه في التعارض بين الإنسان والعالم، بين الروح والذكاء، بين الحضارة والثقافة.

فما هو موضوع التأمل؟

في الطبيعة نستطيع أن نكتشف العالم والإنسان، في حقيقة الأمر كل شيء يمكن اكتشافه فيما عدا الذات الإنسانية أو الشخصية، إنه فقط من خلال هذه الذات نتصل باللانهائي، خلال الذات - ومن خلالها فحسب - نشعر بالحرية وندرك العالم الآخر الذي نشترك معه في ميراث واحد. الإنسان وحده فقط، يستطيع أن يشهد بوجود عالم الأرواح والحرية. وبدون الذات يستحيل أن نشهد عالماً وراء عالم الطبيعة. لأن كل شيء آخر بجانب ذات الإنسان هو وجود برّانيّ ظاهري. التأمل استغراق فى الذات، محاولة للوصول واكتشاف هويّتنا وحقيقة حياتنا ووجودنا . فالتأمل لهذا السبب لا يحاول الإجابة على أسئلة عن المجتمع أو البشر. إنه مَعنيٌّ فقط بالتساؤلات التي يضعها الإنسان أمام ذاته. وإذا دققنا النظر في «التأمل» نجد أنه ليس وظيفة من وظائف الذكاء. فالعالِمْ وهو يُصمّم نوعاً جديداً من الطائرات لا يتأمل، إنما يفكر أو يدرس ويبحث ويختبر ويقارن، وكل هذه الأنشطة في مجموعها أو منفردةً ليست تأملاً. أما الراهب والشاعر والمفكر والفنان، فإنهم يتأملون، إنهم يحاولون الوصول إلى الحقيقة الكبرى، السر الوحيد الأكبر. هذه الحقيقة تعني كل شيء ولا شيء: كل شيء بالنسبة للروح، ولا شيء بالنسبة لبقية العالم.

---

(١٣) أنظر: «زينوفون» Xenophone: Hellenica, Anabasis, Apology, and Sympocium, ed. C.L. Brownson and O.J. Todd. (Cambridge, MA: Harvard University Press, n.d.)

من أجل ذلك، كان التأمل نشاطا دينيا. الفرق بين العقل والتأمل عند أرسطو هو الفرق بين الإنساني والإلهي.

والصلاة فى «البوذية» مجرد تأمل . وفى المسيحية نجد أن طقوس الرهبانية التأملية ظاهرة جدّ منطقية. ويذهب الفيلسوف «إسبينوزا» إلى أن التأمل أرقى شكل وهدف للأخلاق.

التعليم وحده لا يَرْقَى بالناس ولا يجعلهم أفضل مما هم عليه أو أكثر حرية، أو أكثر إنسانية. إن العلم يجعل الناس أكثر قدرة، أكثر كفاءةً، أكثر نفعاً للمجتمع. لقد برهن التاريخ على أن الرجال المتعلمين والشعوب المتعلمة يمكن التلاعب بهم بل يمكن أن يكونوا أيضاً خُدّاماً للشر، ربما أكثر كفاءة من الشعوب المتخلفة.

إن تاريخ الإمبريالية سلسلة من القصص الحقيقية لشعوب متحضرة شنّت حروباً ظالمة استئصالية استعبادية ضد شعوب متخلفة أقل تعليماً، كان أكبر ذنبهم أنهم يدافعون عن أنفسهم وحرياتهم. إن المستوى التعليمي الراقي للغزاة لم يؤثر على الأهداف أو الأساليب، لقد ساعد فقط على كفاءة الغزاة وفرض الهزيمة على ضحاياهم.

التعليم التقنيّ والتعليم الكلاسيكي

ليس التعليم، على أي حال، ظاهرة أحادية الجانب، فإننا إذا نظرنا إليه عن قرب، فسوف نلاحظ اتجاهين مختلفين، متساويين ولكنهما مستقلان.

فالتعليم المدرسي في العالم المتحضر يعتمد على الفكر أكثر مما ينبغي، والجانب الإنساني فيه أضأل مما ينبغي. وباستخدام المصطلحات المعتادة نقول إنه تعليم تقنيّ أكثر مما يجب ويكاد يكون مُضمحلًّا في جانبه الكلاسيكي (التقليدي)[١٤].

(١٤) في بعض البلاد يستخدم بدلاً من ذلك: «Grammer» ولعلهم يقصدون به التعليم القاعدي أو الأساسي، أو «...Exact» ولعلهم يقصدون به التعليم الصحيح أو الدقيق.

في هذه الأيام، من الممكن جداً أن نتخيل شاباً قد مر بجميع مراحل التعليم من المدرسة الابتدائية حتى الكلية دون أن يكون قد ذُكر له ضرورة أن يكون إنساناً خيّراً وأميناً. فهو يتعلم أولاً أن يكتب ويحسب، ثم يدرس الطبيعة والكيمياء، وعلم الأعراق البشرية، والجغرافيا، والنظريات السياسية، وعلم الاجتماع، وعلوماً أخرى كثيرة. إنه يجمع عدداً هائلاً من الحقائق، وعلى أحسن الفروض يتعلم كيف يفكر، ولكنه لم يشتنر (ثقافياً أو روحياً). إننا لم نعد نسمع إلا قليلاً عن برامج التاريخ والفنون والآداب والأخلاق والقانون.

التعليم التقنيّ سبب للحضارة ونتيجة لها، فهذا النوع من التعليم يُهيّىء العضو للدخول في المجتمع، وهو تعليم مصمّم لتحقيق هذا الغرض. فهو مُوجّهٌ لغاية محدّدة بإحكام، واهتمامه مُنصَبٌّ على السيطرة على الطبيعة أو العالم الخارجي. أما التعليم الكلاسيكي، فعلى العكس من ذلك، يبدأ وينتهي عند الإنسان، أي أن «اللاهدف هو غايته».

ومعضلة التعليم التقنيّ في مقابل التعليم الكلاسيكي ليست معضلة فنية، وإنما هي مسألة أيديولوجية تكمن وراءها فلسفة معينة. ففي هذين النوعين من التعليم ينعكس التضاد بين الثقافة والحضارة بكل ما يترتب عليه من نتائج. سنجد أن المجتمع غير الصناعي يغلب عليه الاتجاه نحو التعليم الكلاسيكي، بينما المجتمع الصناعي، وبخاصة المجتمع الاشتراكي، ينحو تجاه التعليم التقنيّ. بطبيعة الحال، هذا مجرد مبدأ عام قد يعاني من الانحراف في الممارسة هنا أو هناك، ولكن يظل التوجُّه العام قائماً متحقّقاً من خلال التصحيحات التي لا مَفرّ منها. إن المقارنة بين البرامج الدراسية في الاتحاد السوفياتي (سابقاً)، وفرنسا والصين، أو اليابان على الأخص، في مواد التاريخ والقانون والأخلاق والآداب، واللغة اللاتينية والإغريقية، قد تكشف عن فروق ذات أهمية.

إن السياق المنطقي للتعليم التقنيّ هو التخصص. فقبل كل شيء نستطيع أن نرى الذكاء والعلم والصناعة تشكل خطّاً واحداً، وأنها مرتبطة بعضها ببعض كسبب ونتيجة. فالعلم نتيجة الذكاء، والصناعة هي مجرد تطبيق العلم. وهي جميعاً شروط وأشكال لتأثير الإنسان على الطبيعة، على العالم الخارجي. يوفّر

التخصص للفرد وضعاً أفضل وأقوى في النظام الاجتماعي، أي في الآلة الاجتماعية. ولكن التخصص يقلّص الشخصية الفردية ويعلي من شأن المجتمع ويجعله أكثر كفاءة، فالمجتمع يأخذ قدرات الكل، بينما الإنسان - كجزء من الآلة الاجتماعية - آخذٌ في التناقص. إن تفتيت العمل وتجريد الإنسان من شخصيته - باعتباره أحد الرعايا العاملين - يميلان في زحفهما إلى الأمام، إلى الحالة المُثلى للطوبيا.

إن التأمل في التوسع الذي طرأ على التعليم يسبب الدوار. ففي سنة ١٩٠٠، كان في جميع الكليات والجامعات في الولايات المتحدة أربعة وعشرون ألف أستاذ، وفي سنة ١٩٢٠ ارتفع الرقم إلى تسعة وأربعين ألفاً، ويُتوقع أن يرتفع الرقم في نهاية القرن إلى ٤٨٠ ألف أستاذ. وكان مجموع الطلاب سنة ١٩٠٠ في جميع الكليات والجامعات ٢٣٨ ألف طالب، وفي سنة ١٩٥٩ بلغ عدد الطلاب ٣,٧٧٧,٠٠٠. وبعد ذلك بعشر سنوات ارتفع العدد إلى ١٤,٦٠٠,٠٠٠. أما القيمة الكليّة للإنفاق على التعليم، فقد ارتفعت من رقم رمزي (٢٧٠) مليون دولار في سنة ١٩٢٠ إلى مبلغ ٤٢,٥ بليون دولار سنة ١٩٧٠[١٥]. مثل هذه الزيادات حدثت في الدول الشيوعية - ولكن بطبيعة الحال - بدأت ميزانيات التعليم من نقط أقل.

إن القوتين العالميتين العُظْميين في العالم، أعني الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي (سابقاً) هما القوتان العسكريتان العُظْميان. ولكنهما ليستا أعظم دول العالم ثقافةً. هاتان الدولتان تخصّصان أكبر الاعتمادات للبحث العلمي وللتعليم (الاتحاد السوفياتي ٤,٢٪ والولايات المتحدة ٢,٨٪ من الدخل القومي). ويحصل الأمريكي فوق ٢٥ سنة من العمر على ١٠,٥ سنة من التعليم في المتوسط، ويلي ذلك البريطاني ٩,٥ سنة ثم الروسي ٥ سنوات دراسية[١٦].

---

(١٥) أنظر نشرة: Education Office of the US Department of Health, Education and Welfare.

(١٦) معلومات تنتمي إلى سنة ١٩٦٠.

فأي نوع من التعليم هذا؟ كقاعدة، هو تعليم مُجهز وفق وصْفةِ الحضارة.

في الدول الشيوعية ينطوي التعليم على أن يتشرّب الأفراد نظام الدولة الأيديولوجي والسياسي، ويخضع لمصالحها. وفي الدول الرأسمالية يتلاءم التعليم عموماً مع المتطلبات الاقتصادية ويخدم النظام الصناعي. وفي كلتا الحالتين، فالتعليم هو تعليم وظيفي وفي خدمة النظام. هذا الاتجاه سائد على الرغم من التصريحات الوردية عن التحسينات التي تحققت في جوانب متعددة للشخصية الإنسانية، وعن الخصائص الإنسانية للتعليم... إلخ. وسوف ندعم هذا التأكيد من خلال مَصْدَرَيْ ثقة.

لقد أكّد لينين مراراً، أن التعليم لا يجب أن يكون «مُحايداً» موضوعياً لاسياسياً. ففي المؤتمر الأول للتعليم السوفييتي الذي انعقد في سنة ١٩١٨، وضع لينين المبدأ الأول للتعليم على هذا النحو: «إن عملنا في التعليم يستهدف تحطيم الطبقة البرجوازية، ونحن نعلن أنه ليس هناك مدرسة خارج السياسة فهذا كذب ونفاق»(١٧). إن صياغة التعليم في قالب أيديولوجي ظل هو المبدأ في النظام التعليمي للاتحاد السوفيتي حتى اليوم.

أما «جون ك. جالبريث» ـ وهو منظِّر اقتصادي شهير وأحد أفضل الخبراء في النظام الصناعي في عالم اليوم، يقول: «... لا شك أن المدرسة الثانوية الحديثة قد تكيّفت تماماً لتتلاءم مع احتياجات النظام الصناعي... فما يتمتع بالقدر الأكبر من الاعتبار هو العلوم البحتة والتطبيقية والرياضيات، وليس هذا إلا انعكاساً لمتطلبات البنية التقنيّة... بينما الاعتبار الأقل والتدعيم الأقل يختص بالفنون والعلوم الإنسانية انعكاساً لقلة أهميتها... إن المدارس التقنيّة والتجارية ذات قيمة عالية لما لها من خاصية نفعية... ولقد شجع النظام الصناعي على التوسع الهائل في التعليم، ولا يسعنا إلا الترحيب بهذا. ولكن ما لم نستطع التنبؤ بنزعات هذا النظام بوضوح ومقاومتها بشدة، فإن هذه النزعات ستضع بالتأكيد

---

(١٧) «فلاديمير لينين»: Vladimir I. Lenin: The Lenin Anthology, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1975).

عائقاً على التعليم، من شأنه أن يخدم أكثر ما يخدم احتياجات هذا النظام وأهدافه، وأقل ما يفعله هو أن يعرض هذه الأهداف للمناقشة»(١٨).

مهما يكن الأمر، لنحاول أن نتبين السمات المشتركة للنظامين التعليميين السائدين في كل من الجانبين: أول كل شيء هو اختيار بالغ التحديد ينطوي على تنافس مدمر، ويستخدم هذا التعليم لغة تخصصية صناعية في أغلب المواد الدراسية. النظام المعماري السائد في المدارس وظيفي متقشف يتلاءم مع المعايير النفعية والصحية، وذلك لأن المدرسة إما أنها تخدم البيروقراطية الحاكمة، أو تخدم النظام الصناعي وهما يتلاقيان في هدف واحد هو إعداد المتخصصين الذين سيخدمون ويدعّمون هاتين الآليتين. أما الكلام عن مدارس إنسانية هنا أو هناك، فهو مجرد كلام معسول لا أكثر ولا أقل.

فإذا نحن ذهبنا نُقيّم المحتوى الثقافي للتعليم الذي تقدمه هذه المدارس، فنستطيع أن نقول: إن المدرسة مُكوّن أساسي من مكونات الثقافة، إنها تساهم في الثقافة إلى درجة لا تجعل منها مجرد تدريب على الطاعة والنظام لأنها تنمّي التفكير النقدي، وتسمح للإنسان بالحرية الروحية. أما المدرسة التي تقدم حلولاً أخلاقية وسياسية جاهزة، فإنها تعتبر من وجهة نظر الثقافة مدرسة همجية لأنها لا تخلق أشخاصاً أحراراً بل أتباعاً، إنها قد تدعم الحضارة ولكنها تحط من شأن الثقافة.

الثقافة الجماهيرية

في ضوء الاعتبارات السابقة سيكتشف القارىء بنفسه مكان ما يسمونه «الثقافة الجماهيرية»، هل هي ثقافة حقّاً أم مجرد ملمح من ملامح الحضارة؟

موضوع أي ثقافة هو الإنسان: فرداً أو شخصيةً، أي الفردية المتفرّدة التي لا تتكرر. أما موضوع الثقافة الجماهيرية وهدفها، فهو الجمهور أو «الإنسان

---

(١٨) «جالبريث» John Galbraith and M.S. Randhawa: The New Industrial State (Boston: Houghton - Mifflin 1967). pp 339-341.

الجمهور» «Man Mass»[١٩]. يملك الإنسان روحاً، أما الجمهور فلا شيء لديه سوى حاجاته. ومن ثم، فكل ثقافةٍ هي تنمية للإنسان، بينما الثقافة الجماهيرية مجرد إشباع للحاجات.

تنحو الثقافة تجاه الفردية، أما الثقافة الجماهيرية فتصبّ في الاتجاه المعاكس، نحو التماثل (صبّ الأرواح في قوالب متماثلة). عند هذه النقطة تنحرف الثقافة الجماهيرية عن الأخلاق وعن الثقافة. فالإنتاج بالجملة «للسلع الروحية»، والنسخ المكررة للأدب المزخرف الرخيص يؤديان إلى سلب الشخصية. إن الثقافة الجماهيرية تختلف عن الثقافة الأصيلة في أنها تحدُّ من الحرية الإنسانية من خلال هذا الاتجاه نحو التماثل، ذلك لأن الحرية هي مقاومة التماثل[٢٠].

وهناك خطأ شائع يخلط بين الثقافة الجماهيرية و«الثقافة الشعبية»، وهذا الخلط يسيء إلى الأخيرة. حيث تختلف الثقافة الشعبية عن الثقافة الجماهيرية في أنها ثقافة أصيلة حية ومباشرة. وهي بريئة من البهرجة ومن الأعمال الأدبية والفنية الهابطة (Kitsch)[٢١]، والتي هي نتاج المدن الكبرى.

الثقافة الشعبية قائمة على الإجماع والمشاركة، بينما المبدأ السائد في الثقافة الجماهيرية هو التلاعب. في إطار الثقافة الشعبية نجد أن الطقوس والرقصات والأغاني هي ممتلكات مشتركة في القرية أو القبيلة. فالذين يؤدّونها هم في الوقت نفسه جمهور المشاهدين، والعكس صحيح. فإذا بدأ الاحتفال، يأخذ كل

---

(١٩) «Man Mass» أو الإنسان الجمهور، أنشأ هذا المصطلح في الأدب «جوزي أورتيجا» ويعني به أن الجمهور يتحول إلى وحدات مجهولة الهويّة، لا وجه لها، أو إلى مجموعة من الناس فقدوا شخصياتهم وتقلصوا إلى مجرد كتلة غير متميزة المعالم. و«الإنسان الجمهور» هو النتاج النهائي لحضارة بدون ثقافة، متحرر من الشك والتفصيلات الثقافية. أنظر:
José Ortiga Y. Gasset. The Result of the Masses (N.Y. Norton).

(٢٠) أنظر «ماكس هوركيمر» Max Horkheimer: Dialectic of Enlightenment. trans. John Cumming (New York: Herder and Herder, 1972).

(٢١) مصطلح Kitsch يعني الأعمال الفنية أو الأدبية ذات المستوى الهابط، وهي أعمال صيغت لاجتذاب الذوق الشعبي السائر.

واحد دوره فيه، كل شخص يتحول إلى مؤدٍّ. أما الثقافة الجماهيرية، فإنها تقدم نموذجاً آخر مختلفاً. فالناس هنا منفصلون انفصالاً تاماً إلى: «مُنتجين» و«مستهلكين» للسلع الثقافية، فهل هناك من يعتقد حقاً أنه يستطيع التأثير في برنامج تليفزيوني إلا إذا كان ـ طبعاً ـ ينتمي إلى الفئة القليلة التي تصنع هذه البرامج؟ إن ما يُسمى بوسائل الإعلام الجماهيرية (كالصحافة والراديو والتليفزيون) هي في الحقيقة وسائل للتلاعب بالجماهير. فمن ناحية، يوجد مكتب المحررين وهو مكون من عدد من الناس عملهم هو إنتاج البرامج. وعلى الناحية الأخرى ملايين المشاهدين السلبيين.

لقد أُجريت دراسة في سنة ١٩٧١، كشفت عن أن الإنكليزي العادي يقضي من ١٦ ـ ١٨ ساعة في الأسبوع يشاهد التليفزيون[٢٢]. فقد أصبح التليفزيون يحتل مكان الأدب بشكل مطرد، فهو قرينُه في الحقل الثقافي. ووُجد أن واحداً من كل ثلاثة أشخاص من الفرنسيين لم يقرأ في حياته كتاباً، وأن الأمة الفرنسية تقضي وقت فراغها أمام التليفزيون[٢٣]. وقد أشارت الدراسة أيضاً إلى أنه بالنسبة لثمانية وسبعين في المائة من السكان، وُجد أن الوسيلة الثقافية الأساسية لتمضية الوقت هي التليفزيون. وفي دراسة أجريت بمناسبة «أسبوع الكتاب» سنة ١٩٧٦، أظهرت أن الموقف في اليابان لا يختلف عنه في الدول الأخرى. فحوالى ٣٠٪ من اليابانيين لا يقرأون الكتب، بينما كل واحد منهم يمضي ساعتين ونصف الساعة يومياً يشاهد التليفزيون. ويذهب البروفسور «هوريكاوا» بجامعة «سان فرنسيسكو» إلى أن استعداد الجيل الجديد أقل من المستوى المعياري للجامعة. ويفسر «هوريكاوا» ذلك بطريقة مبسّطة، حيث يقول: إن التليفزيون قد حلّ محل الأدب والتفكير، وبالتالي استطاع أن يقلّص النشاط الفكري. إنه يقدّم حلولاً جاهزة لجميع مشكلات الحياة[٢٤].

---

(٢٢) هذه البيانات مستقاة من المطبوع الحكومي المنشور تحت عنوان:
Society Trends: a statistical annual of the British Government.

(٢٣) ملخص من دراسة قامت بها مجلة: Le Point, 1975.

(٢٤) «هوريكاوا» Naoyoshi Horikawa: Gendai Masukomyunikeshon ron (n.p. 1974).

ويمدنا هذا العصر بأمثلة تدلنا على أن وسائل الإعلام الجماهيرية للثقافة - عندما تحتكرها الحكومة - تستخدمها وسائل لتضليل الجماهير كأسوأ ما يكون التضليل. فلم يعد هناك حاجة للقوة الغاشمة لحمل الشعب على عمل شيء ضد إرادته. حيث يمكن الوصول إلى ذلك اليوم بطريقة مشروعة، وذلك بشلّ إرادة الشعب عن طريق تغذيته بحقائق مغلوطة جاهزة ومكررة، ومنع الناس من التفكير أو الوصول بأنفسهم إلى أحكامهم الخاصة عن الناس أو الأحداث.

لقد أثبت علم نفس الجماهير، كما أكّدت الخبرة، أنه من الممكن التأثير على الناس من خلال التكرار المُلِحّ لإقناعهم بخرافات لا علاقة لها بالواقع[٢٥]. وتنظر سيكلوجية وسائل الإعلام الجماهيرية إلى التليفزيون على الأخص باعتباره وسيلة - ليس لإخضاع الجانب الواعي في الإنسان فحسب - بل الجوانب الغريزية والعاطفية، بحيث تخلق فيه الشعور بأن الآراء المفروضة عليه هي آراؤه الخاصة[٢٦].

وترى جميع المجتمعات الشمولية فُرصتها في التليفزيون وتندفع لاستخدامه، وهكذا أصبح التليفزيون تهديداً للحرية الإنسانية، أكثر خطراً من البوليس والسجون ومعسكرات الاعتقال السياسي. وأعتقد أن الأجيال القادمة - ما لم تكن

(٢٥) حتى سنة ١٩٤٥ كان اليابانيون يتعلمون أن «الميكادو» هو سليل إلهة الشمس، وأن اليابان خلقت قبل بقيّة العالم. وكان الطلاّب يتعلمون هذه الخرافة حتى على يد أساتذة الجامعة. ولكن هذه الحالة أصبحت الآن في ذمة التاريخ. أما اليوم فنصادف خرافات على شكل عبادة القادة في روسيا وفي الصين وكوريا الشمالية (عبادة ستالين، وماوتسي تونج وكيم إلْ سونج). جميع هذه الخرافات على نمط واحد، مثلاً: «كل كلمه للقائد المُبجّل المحبوب الرفيق كيم إلْ سونج قد استقرت في أعماق قلوبنا كما يتخلل الماء الأرض العطشى... إننا سنمضي عاقدين العزم على السير وفق الخطة العظمى للتنمية الاشتراكية التي صاغها قائدنا المبجّل المحبوب الرفيق كيم إلْ سونج» من مقال كتبه كيم جون هُوي. وفي تابوت زجاجي بساحة أحد المصانع بكوريا الشمالية عُرض حجر بداخله ومكتوب عليه هذه العبارة: «الحجر الذي جلس عليه الرفيق الحبيب المُبجّل عندما كان يتحدث».

(٢٦) كتاب جيد في هذا الموضوع: Djura Susinjic: Fishermen For Human Souls (Beograd: Zadruga, 1977).

قدرتها على التفكير قد دُمّرت تماماً - سوف تُصدم باستشهاد الجيل الحالي المستهدف بدون عائق لتأثير هذه القوة الضارية التي لا رابط لها. فإذا كانت الدساتير في الماضي توضع للحد من سطوة الحكام، فإن دستوراً جديداً سنحتاج إليه لكبح جماح هذا الخطر الجديد الذي يهدد بإقامة عبودية روحية من أسوأ الأنواع.

تتسم الثقافة الجماهيرية بحالة عقلية أشار إليها «يوهان هُويْزنجا» Johan Huizinga باسم «الصبيانية» Puerility. فقد لاحظ «هويزنجا» أن الإنسان المعاصر يتصرف بطريقة طفولية - بالمعنى السلبي للكلمة، أي بطريقة تتفق مع المستوى العقلي للمراهقة: تسليات مبتذلة، غياب روح الفكاهة الأصيلة، الحاجة إلى أحداث مثيرة ومشاعر قوية، الميل إلى الشعارات الرنّانة والاستعراضات الجماهيرية، والتعبير عن الحب والكراهية بأسلوب مُبالغ فيه، اللوم والمدح المُبالغ فيهما، وغير ذلك من العواطف الجماهيرية القاسية.

وفي نهاية المطاف، نواجه موقفين مختلفين تجاه الآلة والتكنولوجيا. فالثقافة لديها «خوف من الآلة»، وكراهية غريزية للتكنولوجيا: «الآلة هي الخطيئة الأولى في الثقافة»[٢٧]. جاء هذا الموقف من الشعور بأن الآلة كانت منذ البداية وسيلة للتلاعب بالأشياء ثم تحولت لتصبح وسيلة للتلاعب بالإنسان. لنتذكر التحذيرات التي عبّر عنها كل من طاغور، وتولستوي، وهيدجر، ونايزفستني Neizvestni، وفوكنر Faulkner، وآخرون.

ومن الناحية الأخرى، نجد الماركسي «هنري ليفيفر» Lefèbvre يتبنى فكرة مختلفة تماماً، فهو يقول: «إن أعلى مستوى للحرية يمكن الوصول إليه فقط في

---

(٢٧) أنظر: «نيقولاي برديائيف» Nikolai Berdyaev: The Modern Crisis of Culture. Serbocroatian trans. (Beograd: Hriscanska... 1932).

وأنظر أيضاً: «كنيث كلارك» في كتابه «الحضارة»، حيث يقول: «إن الذين استطاعوا أن ينفذوا إلى أعماق الصناعة في وقت مبكر كانوا هم الشعراء، فكان بليك Blake يقول أظن أن المصانع من عمل الشيطان... وقد مضى بعد ذلك ما يقرب من عشرين عاماً قبل أن يتنبه الإنسان العادي إلى المسخ الذي خلقته الحضارة. =

مجتمع تطورت فيه التكنولوجيا بكل ما فيها من إمكانات - في مجتمع شيوعي»[٢٨]. في مجتمع (طوباوي) يحيا على الطوبيا كمثل أعلى مباشر أو غير مباشر، سنجد الحليف الطبيعي هو الآلات والتكنولوجيا، فالآلات تدعّم ولا تمنع التلاعب بالإنسان والأشياء. إنها تساعد على إيجاد التماثُل من خلال التعليم ووسائل الإعلام. والآلات تتطلب التعاون والعمل الجماعي لعدد كبير من الناس منتظمين في آليات شبيهة «بالتعاونيات» ومحكومة بإدارة مركزية. وأخيراً، فإنها توفّر إمكانات السيطرة الكاملة للمجتمع، «أعني السُلطات» على الفرد بواسطة بواسطة المراقبة المباشرة أو غير المباشرة على ما يفعله أو يقوله أو يفكر فيه.

الريف والمدينة

يتحدث الشعراء عن جحيم المدن الكبرى، بينما الماركسيون يتحدثون عن «الحياة الغبية للريف»[٢٩]. إن الشعور بكراهية المدينة هو رد فعل إنساني خالص، فكل إنسان هو شاعر بمعنى من المعاني، هو كذلك اليوم كما كان من قبل. ويأتي الاحتجاج ضد المدينة وضد الحياة الحضرية من الدين والثقافة والفن. فقد كانت روما عند المسيحيين الأوائل هي مملكة الشيطان التي يُفترض أن تتبعها نهاية العالم، يوم القيامة.

وتقلّ نسبة التدين تبعاً لحجم المدينة، ويرجع هذا إلى تركيز العوامل الحضارية التي تساعد على عزلة الإنسان. فكلما اتسعت المدينة قلّت الطبيعة والسماء فوقها؛ فهناك دخان أكثر وجدران من الاسمنت المسلح وتكنولوجيا وجريمة. بالنسبة لحجم المدينة هناك علاقة عكسية بالتديّن وعلاقة طردية

= Keneth Clark: Civilization (London: BBC, 1962) p. 321.

(٢٨) «هنري ليفيفر» Henri Lefèbvre: Every Day Life in the Modern World. trans. Sacha Rebinovitch (New York: Harper and Row, 1970).

(٢٩) أنظر: «كارل ماركس» Karl Marx & Friedrich Engels: The Communist Manifesto: Principles of Communism..:

بالجريمة[30]. فهاتان الظاهرتان لهما أسباب مشتركة من حيث أنهما مرتبطان بما يُسمَّى «الجمال الواقع في مجال الخبرة».

إنسان القرية لديه فرصة أكبر لكي يشاهد السماء المنقوشة بالنجوم، والحقول الخضراء، والزهور والأنهار والنباتات والحيوانات، فهو يعيش متصلاً بالطبيعة وعناصرها المتنوعة. ويُقدم له «الفلكلور» الفني وطقوس الزواج والأغاني الشعبية والرقصات، نوعاً من الثقافة والخبرة الجمالية ليست معروفة لإنسان المدينة. أما الإنسان الحضري، فإنه يعيش في إطار مدينة كبيرة تغصُّ بالمعارف السلبية لوسائل الإعلام الجماهيرية، ومُحاطة بأشياء قبيحة من المنتجات الصناعية. أليس الحس بإيقاع الطبيعة الذي تملكه الشعوب البدائية قد ذَبُل تقريباً عند الإنسان الحديث؟ ومن أكبر الأخطاء في عصرنا شيوع فكرة أن ساكن الحضر لديه فرصٌ أكثر لممارسة الخبرة الفنية والجمالية. كأنما الحفلات الموسيقية والمتاحف والمعارض التي يتردد عليها نسبة ضئيلة جداً من سكان المدينة يمكن أن تكون تعويضاً عن النشوة الجمالية التي قد تكون لاشعورية ولكنها قوية عند إنسان القرية، الذي يستمتع بمشاهدة المنظر الرائع لشروق الشمس، وليقظة الحياة بعد انتهاء فصل الشتاء! إن غالبية سكان المدينة يمارسون أقوى مشاعر الإثارة في مباراة حامية لكرة القدم أو ملاكمة. وإجمالاً نقول: إن إنسان القرية حيّ وأصيل، أما العامل الصناعي الحضري فهو آلي وميت.

هنا فقط في إطار المناخ الروحي المختلف والخبرات المختلفة، وليس في إطار الظروف المعيشية المختلفة والمستويات التعليمية المختلفة، ينبغي لنا أن نسأل عن تفسير لتديُّن إنسان القرية وقلّة التديّن عند العامل الصناعي الحضري[31]. إن الدين ينتمي إلى الحياة والفن والثقافة، أما الإلحاد فينتمي إلى التنظيم والعلم والحضارة.

---

(٣٠) طبقاً لبعض الإحصائيات ١٢ إلى ١٣٪ من سكان «باريس» فقط يذهبون إلى الصلاة الكاثوليكية، وفي «ليون» ترتفع النسبة إلى ٢٠,٩٪ وفي «سانت إتْيين» تبلغ النسبة ٢٨,٥٪. أما البيانات الإحصائية عن الجريمة فلا بد أنها تعطي تدرُّجاً عكسياً.

(٣١) لا واحدة من الظاهرتين يمكن تفسيرها بعدم توافر الأمن الاقتصادي، فحياة العامل الصناعي =

الطبقة العاملة

لأن الطبقة العاملة هي نتاج المدينة، فقد عانت على الأغلب من التأثير السلبي لما يُسمى «بالحضارة الخالصة» أي (الحضارة التي تخلو من الثقافة). إن المصنع يُنهك الشخصية ويستبد بها. كتب أحد علماء الاجتماع، فقال: «إن العمال ـ وقد خضعوا لنظام صارم ـ ينقلون عاداتهم التي اكتسبوها في عملية الإنتاج إلى تنظيماتهم العُمَّالية، فهم يتخلّون عن قوتهم إلى البيروقراطية التي نشأت تلقائياً، والتي تلعب دوراً محافظاً سواء في الدول الرأسمالية أو الدول الاشتراكية»(٣٢).

لقد كشف «هربرت ماركيوز» أن العمال في دولة رأسمالية متقدمة حيث يكون تأثير التكنولوجيا والمصانع على أشده، لم يعودوا قوة ثورية، وأن الطبقة العمالية تُعتبر نموذجاً لجماعة مُستغلَّة يُتلاعب بها ويمكن مُداهنتها والإشادة بها، ولكن يندر استشارتها أو اتباع رأيها. إن أكبر طبقتين عُماليتين في العالم ـ تلك التي في الولايات المتحدة والتي في الاتحاد السوفياتي ـ ليس لهما تأثير حقيقي على البناء السياسي في دولتيهما ولا على القرارات التي تُتخذ فيهما(٣٣).

إحدى النتائج الثانوية لهذا الوضع ـ إلى جانب الانسلاخ من الدين والفنون ـ هو فقر الفكر، أو العقم النظري في حركة الطبقة العاملة. وهي حقيقة اعترف بها الكتاب الشيوعيون أمثال: «جورز» Gorz و«جارودي» Garaudy و«باسو» Basso و«مالّلي» Malle. في مقابلة مع مراسل صحيفة إيطالية هي «إلكونتمبرانو» Ilcontemporano، قال الكاتب الماركسي الشهير «لوكاكس» Lukacs: «بعد

= ليست أكثر أمناً من حياة إنسان القرية في هذه الناحية، فإن السوق غير مستقر ومتقلب كالسماء. وقد أوضح «ماركس» أنه بالنسبة للعامل الصناعي، السوق قوة سحرية ليس في متناوله السيطرة عليها.

(٣٢) إلى جانب ذلك توجد دلائل قوية تشير إلى أن هناك تأثيراً كبيراً للمافيا وبعض الجماعات السرية في إدارة بعض الاتحادات العمالية في أمريكا.

(٣٣) أنظر: «هربرت ماركيوز»:

Herbert Marcuse: A Critique of Pure Tolerence. (Boston: Beacon Press, 1969).

«ماركس» لم يساهم أحدٌ عدا «لينين» أي مساهمة نظرية في مشكلات التطور الرأسمالي». فلما انعطف نظره إلى الفترة «الستالينية» في الاتحاد السوفياتي قرر «لوكاتْس»: أن «كل فكر حر قد أخمد»، واعتُبرت بعض الآراء الشخصية قوانين نظرية. ونشأ جيل بأكمله في هذا المناخ الذي تدهور فيه الحس النظري.

وفي الحقيقة، لا نجد بعد ماركس - الذي لم ينشأ في طبقة عمالية وإنما في الطبقة المتوسطة - أي فكرة أصيلة ذات قيمة صدرت عن الطبقة العمالية، باستثناء فكرة الإدارة الذاتية في يوغسلافيا، التي - رغم بعض الصعوبات - تمثل طريقاً متميزاً. على أيٍ حال، هذه الفكرة تعني تحرُّراً من النّمْذجة والعقائدية المغلقة التي وضعت فيها الماركسية الأغلال على نمو فكر الطبقة العاملة.

الإضرابات التي تهز الاقتصاد الرأسمالي عادةً ما تحمل طابعاً اقتصادياً، وتنتهي في صيغة تسوية تُرفع بمقتضاها أجور العمال. وحيث أن عملية النمو الاقتصادي لم يتبعها تدهور في أوضاع الطبقة العاملة كما تنبأ ماركس، فقد وُجدت طريقة لترتيب سلام طبقي بدلاً من الحرب الطبقية بين المجموعات ذات المصالح المتناقضة في المجتمع(٣٤).

إن الشكل التقليدي للطبقة العاملة، أي طبقة «البروليتاريا» المقهورة في المصانع، والتي - طبقاً لماركس - ستوجد «حتى تُلغي نفسها» كان شكلاً مؤقتاً. فالآلات تأخذ دور العمل اليدوي وأصبح النشاط الإنساني مُنْصَبّاً أكثر فأكثر على السيطرة على النظم الآلية الكبرى وإدارتها(٣٥).

---

(٣٤) إن الأهمية الاقتصادية للإضرابات العمالية ليست بالضخامة التي تبدو عليها للوهلة الأولى. فطبقاً للإحصاءات الصادرة من معهد سويدي سنة ١٩٧٨ عن أكبر الدول الرأسمالية: الولايات المتحدة وبريطانيا وإيطاليا وكندا - أخذت الإضرابات - خلال خمس سنوات (من ١٩٧٣ - ١٩٧٨) - أقل من ١٪ من وقت العمل، وفي السويد أخذت ٦ دقائق من وقت العامل اليومي، بينما في سويسرا بلغت حداً لا يذكر.

(٣٥) طبقاً لبعض التحليلات: العامل الذي يعمل على آلة كاملة الميكنة يقوم بعمل ناشط لمدة ساعة واحدة في الأسبوع، بينما يمضي الساعات التسع والثلاثين الباقية مجرد ملاحظ للآلة =

إن تطور العلم والتكنولوجيا و«تطور وسائل الإنتاج» لم يؤدّ إلى قوة الطبقة العاملة ولكن إلى تدهورها. لم يمنح هذا التطور قوة للعمل، بل على العكس نقل النقطة الحاسمة في الإنتاج وكذا الأهمية الاجتماعية إلى الذكاء التكنولوجي. وهكذا، تلاشت آخر المثالية والرومانسية الثورية. وظهرت على المسرح «التكنوقراطية» أو القوة العقلانية التي لا قلب لها، وهي النتاج النموذجي للحضارة الراسخة.

الدين والثورة

لم تكن الثورة حدثاً قاصراً على ميادين الحضارة أو الاقتصاد أو المجتمع أو السياسة. فكل ثورة حقيقية هي عضو في أسرة كبيرة تتميز بسمات: الإيمان، والشعور المتضخم بالقوة والأهمية، والعدوان، والرغبة العارمة، والتضحية والموت ـ هذه المشاعر التي هي أبعد ما تكون عن نطاق المصلحة والوجود. وأي شخص كان له دور في ثورة أو تابع تطورها عن قرب، يستطيع أن يؤكد وجود هذه الملامح الأخلاقية. إنه يرى الثورة كقصيدة ملحمية وليس فقط مجرد تدمير آلي أو تغيير بسيط في الآلة الحاكمة. وهذا يفسر لنا عجز العمال في الدول الرأسمالية عن الثورة، كما يفسر من ناحية أخرى حماس الشعراء والفنانين والمتدينين للثورة، التي قد تبدو ملحدة عند إعلانها. ولكن، إذا نظرنا إلى الثورة من الداخل ـ لا باعتبارها عملية ولكن كجزء من الحياة ـ فستبدو لنا كالدراما التي تؤثر في الناس تأثير الأديان. أما إذا نُظر إليها من الخارج، أي من وجهة النظر السياسية الواقعية، فيمكن أن تتخذ صفة مختلفة وهدفاً مختلفاً[٣٦].

= فقط. والتطور في هذه الناحية سريع جداً، خصوصاً بعد أن سادت تكنولوجيا الحاسبات الآلية في فروع كثيرة من فروع الصناعة. ويبدو أن «ماركس» وهو جدلي عظيم لم يستطع أن يتبين هذا التطور، أو أنه لم يستطع استخلاص النتيجة المناسبة منه، فقد نظر إلى الطبقة العاملة نظرة جامدة لا نظرة جدلية.

(٣٦) في القصيدة الشهيرة «اثنتا عشرة منهم» للشاعر الروسي «ألكسندر بلوك» Alexander Bloke (أعضاء الحرس الأحمر يقودهم المسيح) كانت هذه هي رؤية القصيدة لحدث الثورة =

إن المجتمع الذي تسيطر عليه مشاعر التضامن والتضحية والمصير المشترك يعتبر في «حالة دينية». هذا هو مناخ «الحرارة العاطفية العالية» الذي يظهر في حالات الطوارىء، وفي الاحتفالات الدينية عندما يجمع الناس شعور الأخوّة والصداقة.

إن المجتمع العاجز عن التديّن، هو أيضاً عاجز عن الثورة. والبلاد التي تمارس الحماس الثوري تمارس نوعاً من المشاعر الدينية الحية. إن مشاعر الأخوة والتضامن والعدالة هي مشاعر دينية في صميم جوهرها، وإنما موجّهة في ثورة لتحقيق العدالة والجنة على هذه الأرض.

إن كلاًّ من الدين والثورة يولدان في مخاضٍ من الألم والمعاناة ويحتضران في الرخاء والرفاهية والترف. حياة الدين والثورة تدوم بدوام النضال والجهاد، حتى إذا تحققا، يبدأ الموت يتسرب إليهما. ففي مرحلة التحقُّق في الواقع العملي يُنتجان مؤسسات وأبنية، وهذه المؤسسات نفسها هي التي تقضي عليهما في نهاية الأمر. فالمؤسسات الرسمية لا هي ثورية ولا هي دينية.

فإذا وجدنا خصوماً للثورة في نطاق الدين، فهم خصوم ينتمون إلى الدين الرسمي فقط، أي إلى الكنيسة ونظامها الإداري الهرمي، أو الدين المؤسّسيّ الزائف. وعلى العكس، فإن الثورة الزائفة أي الثورة التي تحولت إلى مؤسسة وإلى بيروقراطية، تجد دائماً حليفها في الدين الذي تحوّل هو أيضاً إلى مؤسسة وإلى بيروقراطية. فما أن تبدأ الثورة تكذب وتخدع نفسها حتى تمضي مع الدين المزيف يداً بيد.

التقدم ضد الإنسان(*)

وفقاً لكلام العالم الأمريكي «جوليوس روبرت أوبنهيمر» مخترع القنبلة

= الشيوعية، وقد كُتبت بعد قيام الثورة مباشرة فهاجمها النُقّاد الرسميون باعتبارها قصيدة دينية. ونحن لا نعرف ما إذا كان وزير الثقافة آنذاك «لوناتشارسكي» Lunatcharski قد نجح في حماية «بلوك» بزعمه أن القصيدة مجرد «رؤية قائمة على الفاجعة»:

(London: Chatto and Windus, 1920).

(*) عندما يتحدث المؤلف عن «التقدم» فهو يعني التقدم المادي التقني فحسب. (المترجم)

الهيدروجينية: أن الجنس البشري قد حقق تقدماً تكنولوجياً ومادياً في الأربعين سنة الماضية أكثر مما حققه خلال الأربعين قرناً الماضية، فقد زادت المسافات المتاحة للإنسان من ($١٠^{١٠}$ إلى $١٠^{٤٠}$) والحرارة من ($١٠^{٥}$ إلى $١٠^{١١}$) والضغط من ($١٠^{١٠}$ إلى $١٠^{١٦}$)... وفي مدى ٣٠ سنة قادمة سوف تُستبدل تماماً المحركات ذات المكبس القديم بسفن تديرها الطاقة النووية. إن اليوم الذي ستقوم به الكابلات الكهربائية تحت أرض الشوارع بتسيير السيارات الكهربائية على الطريق قريب[٣٧]. أما «جان روستاند»، فقد بحث تطوّر الإمكانات السحرية للبيولوجيا، حيث ذهب إلى أنه باستخدام مواد وراثية من أناس بالغي الذكاء، سيتمكن الجنس البشري من تشكيل نفسه. وإذا نجح العلماء في إنتاج DNA بطريقة صناعية (وهو القاعدة الكيميائية للوراثة في الكروموزومات)، فإن احتمالات جديدة لا حدود لها ستظهر في حياتنا. بحيث يستطيع كل إنسان أن يحصل على طفل مُصمّم وفق رغبته. إن العقل البشري الذي يحتوي على عشرة بلايين خلية يمكن أنْ يُضاف إليه بضعة بلايين أخرى مأخوذة من مكان آخر، أو مُنتجة بعملية خاصة. وسيصبح استزراع أجزاء الجسم وأعضائه المأخوذة من الجثث حدثاً معتاداً. كما أن اكتشاف أسباب تدهور المخ سوف يجعل ممكناً ذلك الحلم القديم الذي راود الإنسان، حلم إطالة العمر، وذلك عن طريق تقليل ساعات النوم التي يحتاجها الإنسان[٣٨]. وستسمح الإمكانات الاقتصادية للعالم المتقدم بتقصير أسبوع العمل إلى ٣٠ ساعة، وبتخفيض العمل السنوي إلى تسعة أشهر فقط. وتكشف الإحصاءات، أنه في سنة ١٩٦٥ م، كان هناك ٦٩ مليون سيارة و٦٠ مليون جهاز تليفزيون و٧,٧ مليون قارب ويخت في الولايات المتحدة. وفي السنة نفسها أنفق الأمريكيون ٣٠ بليون دولار على الإجازات فقط. وأن خُمس السلع الشخصية في الولايات المتحدة هي مواد للرفاهية. وقد حسب أحدهم فوجد أن الدول الغنية التي

---

(٣٧) أنظر: أوبنهيمر Julius Robert Oppenheimer: On Science and Culture, Ercounter (October: 1962).

(٣٨) أنظر: «روستاند» Jean Rostand: Humanly Possible: A Biologist's Notes on the future of mankind, trans. Lowell Bair. (New York: Saturday Review Press, 1973).

تشكل ثلث العالم تنفق ١٥ بليون دولار في السنة على مواد الزينة وحدها. وفي هذه البلاد يُعتبر مستوى المعيشة أعلى خمس مرات مما كان عليه سنة ١٨٠٠، وفي الستين سنة القادمة سيكون أعلى خمس مرات مما هو عليه الآن، وهكذا....

بعد هذه الرؤية المتفائلة، من حقنا أن نتساءل: هل يعني هذا أن الحياة ستكون أغنى خمس مرات وأنها ستكون أسعد وأكثر إنسانية؟ إن الإجابة على هذا السؤال كما سيبدو لنا قاطعة. ففي الولايات المتحدة الأمريكية، وهي أغنى دولة في العالم، وقعت خمسة ملايين جريمة سنة ١٩٦٥ م. وكانت الزيادة في الجرائم الخطيرة أسرع ١٤ مرة من الزيادة السكانية (١٨٧٪ مقابل ١٣٪). وفي الدولة نفسها تحدث جريمة كل ١٢ ثانية، وجريمة قتل بالذات كل ساعة، وجريمة اغتصاب للعِرض كل ٢٥ دقيقة، وجريمة سرقة كل خمس دقائق، وسرقة سيارة كل دقيقة[٣٩]. إن ازدياد نسبة الجرائم أمر يبعث على الفزع. ففي الولايات المتحدة سنة ١٩٥١، كان هناك ٣,١ جريمة قتل بين كل ١٠٠ ألف من السكان، ارتفع الرقم سنة ١٩٦٠ إلى خمس جرائم قتل، وبلغت في سنة ١٩٦٧ تسع جرائم قتل. وفي ألمانيا الغربية خلال ١٦ سنة زادت جرائم القتل ثلاث مرات. وفي سنة ١٩٦٦ سُجل مليونا جريمة ارتفعت في سنة ١٩٧٠ إلى ٢,٤١٣,٠٠٠ جريمة. وزادت نسبة جرائم القتل العمد ٣٥٪ خلال السنوات العشر الأخيرة. وزادت نسبة جرائم العنف في اسكتلندا في المدة نفسها ١٠٠٪. وفي كندا زادت جرائم القتل بنسبة ٩٨,٢٪ خلال الفترة من (١٩٦٢ - ١٩٧٠)، وقد يكون لإبطال عقوبة الإعدام سنة ١٩٦٢ أثرٌ ما ولكن ليس الأثر الوحيد على تفاقم الظاهرة.

وفي أحد استطلاعات الرأي العام التي أُجريت في فرنسا حديثاً، وضع الفرنسيون الخوف من العنف على رأس قائمة مشكلاتهم اليومية. إن زيادة عدد الجرائم، خصوصاً جرائم الشباب، أصبحت مثيرة للقلق. فخلال عشر سنوات

---

(٣٩) هذه البيانات مستقاة من: Yearly Report of FBI, 1965.

(١٩٦٦ - ١٩٧٦) زادت جرائم السرقة في فرنسا بنسبة ١٧٧٪، وفي بلجيكا تضاعف عدد الجرائم بين سنتي ١٩٦٩ و١٩٧٨.

في المؤتمر الدولي السابع لعلماء الجريمة الذي انعقد في بلجراد (سبتمبر ١٩٧٣)، كان هناك إجماع في الرأي على أن الوقت الراهن يتميز بالتزايد المذهل للجريمة في جميع البلاد. ولتفسير هذا الوضع اعترف علماء الجريمة الأمريكيون بأن كوكبنا هذا هو محيطٌ من الجانحين، فالناس جميعاً، بشكل أو بآخر، لديهم نزعة الجنوح، وأنه لا يوجد أمامنا مخرج من هذه الكارثة.

وفي تقرير للأمم المتحدة تحت عنوان «الوضع في العالم ١٩٧٠»، كشف عن بعض الحقائق في دولة صناعية لم يصرح باسمها: أن عدد المراهقين الذين تعامل معهم البوليس قد ازداد من مليون واحد سنة ١٩٥٥ إلى ٢,٤ مليون سنة ١٩٦٥[٤٠]. وذكر سكرتير عام الأمم المتحدة في تقرير له «أن بعض الدول الأكثر تقدماً لديها مشكلات خطيرة في مجال الجنوح... فبرغم التقدم المادي، لم تكن الحياة الإنسانية أقل أمناً مما هي عليه اليوم. وأن مختلف الأشكال من الجرائم (الشخصية والعامة) من سرقة وغشٍّ وفساد وجرائم منظمة، تمثّل ثمناً غالياً يدفعه الإنسان من أجل وسائل الحياة العصرية والتقدم»[٤١].

وقد أظهر البحث الذي قام به عالم الطب النفسي السوفييتي «هُداكوف» توسّعاً مخيفاً في تعاطي الخمور، خصوصاً في الدول المتحضرة بعد الحرب العالمية الثانية. فقد تضاعف بيع الخمور على مستوى العالم من سنة ١٩٤٠ - ١٩٦٠، وفي سنة ١٩٦٥ ارتفع ٢,٨ مرة، وفي سنة ١٩٧٠ أصبح ٤,٣ مرات. وفي سنة ١٩٧٣ ٥,٥ مرات. وهناك ظاهرة معينة وهي التوسع في تعاطي الخُمور بين النساء والشباب[٤٢]. فوفقاً للبيانات الصادرة عن مؤسسة خيرية بريطانية

---

(٤٠) الأمم المتحدة.

U.N. Report: The Situation of the World in 1970. (Paris: Unesco, n d).

(٤١) سكرتير عام الأمم المتحدة.

U.N. General Secretary Report: Prevention and Fighting Against Criminality (Paris: Unesco, 1970).

(٤٢) أنظر: «هُداكوف» Lydia Hodakov: Sociology of Work

تسمى «المساعدات المتيسّرة» «Offered Help» في ١٩٧٣، كان هناك ٤٠٠ ألف مدمن في إنجلترا، أكثر من ٨٠ ألفاً منهم من النساء. وأن نصفهنّ ينتهي بهنّ الأمر عادة في مستشفى الأمراض العقلية، وأن واحدة بين كل ثلاث منهنّ لديها نزعة انتحارية.

وتحتل فرنسا رأس القائمة من حيث استهلاك الخمور في أوروبا، تتبعها إيطاليا وروسيا. وطبقاً لإحصائيات الوفاة بسبب الخمور تحتل برلين الغربية المكان الأول، حيث بلغ ضحايا الكحول ٤٤,٣ ضحية من كل ١٠٠ ألف من السكان، وتتبعها فرنسا ٣٥ وفاة من كل ١٠٠ ألف، ثم النمسا ٣٠ وفاة[٤٣].

أصبحت مشكلة إدمان الكحول في هذا القرن مشكلة الأغنياء والدول المتقدمة، فإذا كان الكحول والمخدرات ملاذاً، فأي ملاذٍ هذا الذي يتطلع إليه الأغنياء، ومن أي شيء يهربون؟ لقد اعتدنا في الماضي أن نربط بين الإدمان والفقر والتخلف وكان عندنا أمل في مستقبل أفضل. ولكن المأزق الآن مأزق شامل، حيث يقول خبير سويدي: «لأسباب لا نستطيع تحديدها أو تسميتها، نجد أن أعراض هذه الأمراض الاجتماعية يُعبر عنها في السويد بصراحة أكثر من أي دولة أخرى». ولمواجهة حقيقة أن هناك واحداً من كل عشرة من السويديين هو مدمن للكحول فرضت الحكومة السويدية زيادات متتابعة وكبيرة من الضرائب على الكحول، ولكن بدون أثر يُذكر.

أما الغزو البشع للأدب الإباحي، فمن المؤكد أن له الجذور نفسها. فأكثر الدول تحضُّراً ـ مثل فرنسا والدانمارك وألمانيا الغربية ـ تحتل المركز الأول في هذا المجال. ففي سنة ١٩٧٥، كانت الأفلام الإباحية تمثل أكثر من نصف مجموع الأفلام السينمائية المُعدَّة للعرض. وفي باريس وحدها يوجد ٢٥٠ داراً للسينما مخصّصة لعرض هذا اللون من الأفلام. وقد حاول الطبيب النفسي الشهير البروفسور «بلانشارد» أن يفسر هذه الظاهرة، فقال:

«إن الأيديولوجية المسيطرة تكبت الشخصية أكثر وأكثر، فهي توجه الإنسان

---

(٤٣) إحصائيات سنة ١٩٦١.

لحياة آلية وفقاً لخطة (نوم - قطار - عمل)(*)، وهي خطة تمنح مستوى معيناً من المعيشة ولكنها تحرم الإنسان من الخبرة والإثارة الحقيقيتين. كل شيء مجهز سابقاً، حتى الإجازات منظمة ومخطّطة، وصاحب الشأن لا يستطيع أن يغيّر أي شيء. ولهذا السبب، يحتاج معظم الناس غريزياً إلى الهرب من أنفسهم ليجرّبوا أنواعاً من الإثارة الرخيصة. وتجد هذه الحاجة إشباعها في الأفلام الإباحية»(٤٤).

حتى ألعاب الحظّ تتلاءم مع «تقدّمهم» في الحضارة. وهذه أيضاً تتبع الاتجاه العام للرذائل مع إدمان الكحول والإباحية، والأدب الرخيص الهابط، وغير ذلك من بلاء. فأكبر مدن القمار في العالم توجد في أعلى مناطق الحضارة: «دوفيل» Dauville، و«مونت كارلو» و«ماكاو» Macao و«لاس فيجاس». في مدينة أتلانتيك تتسع صالة الكازينو الضخم لما يقرب من ستة آلاف لاعب. وتشير البيانات الرسمية إلى أن الفرنسيين قد أنفقوا عام ١٩٦٥ (١١٥) بليون فرنك في القمار، وأما الأمريكيون فقد أنفقوا (١٥) بليون دولار. وأن واحداً من كل ثلاثة من المجريّين يشتري «تذكرة اليانصيب» «اللوتاري». ووفقاً لاستبيانات عما يخصصه الأفراد في نفقاتهم وُجد أن أكبر اهتمام بألعاب القمار سائد في السويد متبوعة بإسرائيل والدانمارك. فالمنحنى يتلاقى مع منحنى مستوى الحضارة مع بعض الانحرافات.

وطبقاً لبيانات البوليس الرسمية في نيويورك، كان هناك أكثر من ٢٣ ألف شاب في نيويورك مسجّلين كمدمنين للهرويين، وغيره من المخدرات الثقيلة سنة ١٩٦٣. وقُدّر أن العدد الحقيقي للمدمنين يزيد عن مائة ألف. وفي «كلية هنتر بنيويورك» أكثر من نصف الطلاب يتعاطى الحشيش، وهو الخطوة الأولى نحو المخدرات الثقيلة.

وبعد الحرب العالمية الثانية، وفي هذه الدولة نفسها ذات الثراء والرخاء، ظهر

---

(٤٤) «بلانشارد» Keneth H. Blanchard and Paul Hersey: Management of Organizational Behavior: Utilizing Human Resources, 2nd ed (Englewood Cliff, NJ.: Prentice Hall, 1972).

(*) يعني أن الإنسان يقضي حياته مربوطاً بسلسلة محكمة من روتين يومي منظّم بمواعيد دقيقة بين (النوم - ووسائل المواصلات - والعمل الآلي). (المترجم)

جيل بائس من الشباب يملك كل شيء ولكن يعوزه كل شيء. أولئك هم «الوجوديون» أو ما يسمون «بالجيل المهزوم» الذين يبشّرون بفلسفة «العبث». وهو جيل من القُصَّر المعرّضين للانحراف، و«الهِبِيزْ» الذين يتجاهلون الواقع ويسخرون من النظام والقواعد، وتنتشر أساليب سلوكهم وأفكارهم كما ينتشر الطاعون في المدن الكبرى في أنحاء العالم.

إنه لمن الخطأ الشديد أن نظن ـ تأسيساً على القول أو المظهر ـ أن ثورة الشباب سنة ١٩٦٨ في أمريكا وفرنسا كانت ثورة سياسية أو أيديولوجية (عَقَدِيّة)، فالذي حدث كان ـ على الحقيقة ـ ثورة أخلاقية. في أمريكا كانت الثورة على ما يسمى «بأمريكا المؤسسة» أو على «المؤسسة»، وفي فرنسا كانت الثورة ضد مؤسساتها. وفي كلتا الحالتين كانت الثورة ضد بعض مظاهر الحضارة. أو كما يقول «إجو لا ملفا» Ugo La Malfa: «كانت مقاومة للأخلاق الاستهلاكية في المجتمع الصناعي». ولأن بعض الناس لم يستطيعوا أن يفسروا هذه الثورة في قلب الرخاء، فقد وصفوها بأنها «ثورة بلا سبب» كما قال «مالرو» Malraux: «ثورة الشباب اللاعقلانية». وهي بالتأكيد كذلك، إذا نحن جردناها من الجانب الأخلاقي.

أما «آرثر ميللر»، وهو حَكَمٌ عدْل في أمريكا الحديثة، فقد قال: «إن مشكلة انحراف الشباب لا تنتمي فقط للمدن الكبرى بل إلى الريف أيضاً، إنها ليست مشكلة الرأسمالية فحسب، بل الاشتراكية أيضاً، ولا يقتصر ظهورها مع الفقر فقط بل مع الثراء كذلك، إنها ليست مشكلة عُنْصرية، أو مشكلة هجرة ولا حتى مشكلة الأمريكيين الخلّص. إنني أعتقد أن المشكلة ـ في وضعها الراهن ـ هي نتاج التكنولوجيا التي دمّرت الإنسان كقيمة في ذاته... وباختصار، لقد اندثرت الروح وتلاشت. ربما طردتها من الأرض وحشيّة الحربين العالميتين... أو أن العملية التقنية قد امتصتها من الآخرين فلم تُبق لأحد منهم، إلا أن يكون زبوناً لبائع أو عاملاً تحت إِمْرَةِ مدير، أو فقيراً أمام غنيّ وبالعكس ـ باختصار كعناصر يُتلاعب بها بشكل أو بآخر، وليس كشخصيات ذات قيمة»[٤٥].

---

(٤٥) ليس من شك أن التليفزيون له دوره المحزن في هذا المجال. وقد أذيعت نتيجة لدراسةٍ =

كيف يمكن تفسير حقيقة أن عدد حالات الانتحار والأمراض النفسية تتناسب طرديّاً مع مستوى الحضارة؟ وقد اشتكى عالم نفساني أمريكي فقال: «هذه حقيقة هامة من وجهة نظر نفسية، هل هؤلاء الناس أصبحوا أقل رضىً مع وجود التحسُّنات التي طرأت على حياتهم المعيشية؟». هذه الظاهرة التي تظهر بصفة خاصة في بعض الدول المتقدمة الخالية من المشكلات الاجتماعية التقليدية، تهز في أعماقنا الثقة في التقدم.

في الولايات المتحدة، هناك أربعة أشخاص من كل ألف شخص نزلاء في مستشفيات الأمراض العقلية. وفي ولاية نيويورك ٥,٥ شخص من كل ألف. وأكثر من نصف الأسرَّة في جميع المستشفيات الأمريكية يشغلها المصابون بالأمراض العقلية. وفي هوليوود توجد أكبر نسبة من عدد الأطباء النفسانيين في العالم.

وطبقاً لتقرير رسمي لسلطات الصحة العامة الأمريكية سنة ١٩٧٨ م، أن واحداً من كل خمسة أمريكيين عانى من انهيار عصبي أو كان على حافّته. هذه النتيجة مؤسسة على مادة لا تقبل الشك، فقد اختيرت عينة من الأشخاص تمثل ١١١ مليوناً من السكان في سن النضج بين سن (١٩ - ٧٩) سنة[٤٦].

أما «السويد»، فتنفرد بالرقم القياسي في الانتحار ومدمني المخدرات

= استمرت ست سنوات كان موضوعها العنف في برامج التليفزيون، وعما إذا كانت تسبب العنف في الحياة (وقد انتهت الدراسة سنة ١٩٧٧). قال «وليام بلْسون» William Balson: إن الإجابة للأسف بالإيجاب. وقد أجرى أحدهم حسبة فوجد أن الطفل الأمريكي العادي يشاهد ١٨ ألف جريمة قتل على التليفزيون قبل أن ينتهي من مدرسته الثانوية.

(٤٦) أنشأ الرئيس الأمريكي لجنة للصحة العقلية استمر عملها عشر سنوات ونشرت تقريرها في ١٩٧٧، وقد اكتشفت اللجنة أن مشكلات من هذا النوع أسوأ مما كان مُتوقّعاً وأن ١/٣ من السكان على الأقل كانوا يعانون من آثار اضطرابات عاطفية خطيرة. وفي دراسة للمعهد القومي للصحة العقلية في السنة نفسها تبين أن أكثر من ٣,١ مليون أمريكي عولجوا من اضطرابات عقلية مختلفة. ووجد أن ثمانية ملايين طفل أمريكي من ٥٤ مليوناً كانوا يحتاجون لمساعدات بسبب صعوبات نفسية، وأن عشرة ملايين على الأقل من الناس عانوْا من مشكلات بسبب استهلاك الخمور، بينما زاد عدد مدمني الهروين أكثر من نصف مليون.

والأمراض العقلية، بينما هي تقف على رأس العالم من حيث الدخل القومي، وفي الإلمام بالقراءة والكتابة، والعمالة وفي الضمان الاجتماعي. ومع ذلك، فقد سجلت في السويد سنة ١٩٦٧م، ١٧٠٢ حادثة انتحار بزيادة ٣٠٪ عن سنة ١٩٦٠. وقد نشرت منظمة الصحة العالمية في «جنيف» سنة ١٩٦٨ قائمة مقارنة لِنِسَبِ حوادث الانتحار في عدد من الدول، وكانت الدول الثماني التي تصدّرت القائمة هي: ألمانيا الغربية، والنمسا، وكندا، والدانمارك، وفنلندا والمجر. في هذه الدول، كان الانتحار هو السبب الثالث من أسباب الوفاة للرجال بين سن ١٥ ـ ٤٥ سنة، ثم تأتي بعد ذلك أمراض القلب والسرطان.

وفي تقرير للمنظمة سنة ١٩٧٠، يبرز بوضوح «أن هذه الظاهرة تتوازى مع التصنيع والتحضر وانهيار الأسرة». وإذا نظرنا إلى الظاهرة نفسها في نطاق دولة أو مجتمع معين، فسنجد أنها تزداد وضوحاً مع درجة التقدم والتعليم. ففي يوغسلافيا، على سبيل المثال، نجد في «سلوفينيا» وهي أكثر تقدماً من الجمهوريات الأخرى أن حالات الانتحار تمثل ٢٥,٨ في كل ١٠٠ ألف من السكان، بينما في «كسوفو» وهي متخلفة حيث تبلغ الأمية فيها ٤٤٪، هناك ٣,٤ حالات انتحار من كل ١٠٠ ألف من السكان، ذلك وفق إحصائيات سنة ١٩٦٧. وطبقاً لبحث أجراه د. «أنتوني ريل» «Dr. Antony Rail» مدير الخدمة الصحية: «أن عدد حالات الانتحار في الجامعات البريطانية أكبر ست مرات عن المتوسط القومي، بينما عدد حالات الانتحار في جامعة «كمبريدج» بالذات أكبر عشر مرات من عدد حالات الانتحار بين الشباب البريطاني من السن نفسه، وهي حالة تستدعي القلق، حيث أن جميع الطلبة البريطانيين إما أنهم جاءوا من أسر ثريّة، أو على مِنحٍ دراسية من الحكومة.

وقد يكون من الخطأ الفادح ومن الظلم أن نستنتج أن الظواهر المرضية التي ذكرناها خاصة بالحضارة الغربية. وإنما الحقيقة، أنها تعبير عن الحضارة بحكم طبيعتها. فكل ما قيل عن الولايات المتحدة وألمانيا وبريطانيا والسويد ينطبق أيضاً على اليابان، حتى وإن كانت تقع على الجانب الآخر من الكرة الأرضية، وفي محيط شديد الاختلاف. قد تخضع هذه الظواهر لبعض التعديلات ولكنها

تظل محتفظة بالاتجاه نفسه. ففي حالة اليابان، تأتي بعض الفروق من ناحية تماسك الثقافة اليابانية التقليدية ومن ناحية قوة الأسرة اليابانية(٤٧).

ومن الصعب الكشف عن جميع الأسباب التي تكمن وراء هذه الظواهر التي نحن بصددها. ومهما يكن الأمر، فقد أمكن تتبع ظاهرة تعاطي المخدرات بين الشباب في بيت الأبوين. فقد كتب د. «فلاديتا يروتيتش» Dr. Vladita Jerotic، وهو طبيب نفساني يوغسلافي: «إن الأسرة المضطربة أو المحطمة التي تُسبب تطورات عُصابية في الشخص الصغير السن تجعله يبحث عن ميكانيزمات دفاعية خاطئة ضد الاضطراب العُصابي... إن اختفاء المجتمع الأبوي واختفاء الأسرة الذي شاع الآن في العالم، يخلق جواً من التعاسة الداخلية مُعبّراً عن نفسه بإحدى طريقتين في العالم الخارجي: الغضب والتمرد، أو حالة من اللامبالاة والسلبية والاستسلام ينتج عنها اللجوء لتعاطي المخدرات»(٤٨).

ويقترح «روجر رويل» Roger Rowel مدير مركز «هارفارد للبحوث الاجتماعية» إنشاء لجنة خاصة في مجلس الشيوخ الأمريكي للبحث في تأثير التكنولوجيا على الإنسان والمجتمع، وقال: «نظراً للظروف الحديثة، سوف يزداد عمر الإنسان ثلاثة عقود، ولكن حياته ستكون حياة مُملّة وعقيمة».

خِلافاً لوجهة النظر المادية، ليست الحضارة والرفاهية متلائمتين تماماً مع الطبيعة الإنسانية، فالفجوة الاجتماعية مثلاً كبيرة - بصفة عامة في الدول الكاثوليكية - أكثر منها في الدول البروتستانتية(٤٩). ومع ذلك تشير حالات الانتحار والأمراض العقلية إلى وضع معكوس. إن «المادة» التي خُلق منها الإنسان ليست هي - أو ليست هي فقط - ما كان يعتقد به العلم والبيولوجيا التطورية في القرن التاسع عشر. فالإنسان لا يُصلحه أن يحيا بحواسّه فقط كما

---

(٤٧) أنظر:

Anasaki: The Crisis of Japan Culture, (n.p., n.d.).

(٤٨) NIN. 9/11, 1969.

(٤٩) تفاوت الدخول في فرنسا مثلاً أعلى مرتين منه في إنجلترا وألمانيا الغربية، وأعلى ثلاث مرات منه في هولندا.

تزعم المادية: «الرغبة التي لا تتحقق تسبب الألم، والرغبة المحقّقة تولّد شعوراً بالإشباع»(٥٠). إن الرفاهية وما يصاحبها من حالات عقلية تقلّل، بل تقضي على الارتباط بأي نظام قِيَميّ(٥١). والحضارة أبعد من أن تمنح لحياتنا معنىً، إنما هي في الحقيقة جزء من الهُراء في وجودنا.

إن فُقدان الاختيار ـ وهو سمة قاتلة من سمات الحضارة ـ يظهر على أكثر ما يكون الظهور في العجز عن وقف إنتاج وسائل الدمار الشامل، كما يظهر في الإيقاع الرهيب لتخريب الحياة الطبيعية الذي يقوم به الإنسان المتحضر في بيئته. إنه الصراع بين الآلي والعضويّ، بين المبادىء الصناعية والمبادىء الطبيعية في حياة الإنسان.

بسبب الغزو الحضاري يتقهقر خط الغابات في البرازيل من عشرة إلى خمسة عشر كيلومتراً كل عام، وتغزو الصحراء المساحات الخضراء. وفي الولايات المتحدة، أصبح ٨٠٪ من المياه العذبة ملوثاً بالعادم الصناعي. وتَسبّب الدخان المتصاعد من مصانع النحاس الكبرى في «تنسي» في تحويل التربة الغنية إلى صحراء تغطي الآن عشرين ألف هكتار من الأرض. وفي لندن (سنة ١٩٥٥)، تسبب تركيز أحماض النحاس والسناج في الضباب في مقتل أكثر من أربعة آلاف شخص في يوم واحد. ويتصاعد من عادم المداخن والسيارات في الولايات المتحدة ٢٣٠ مليون طن من المواد الضارة بالصحة في الهواء المحيط كل عام. وفي فرنسا (١٩٦٠)، نفثت محطات الطاقة ١١٤ ألف طن من غاز الكبريت، وأكثر من ٨٢ مليون طن من نفايات الأفران. وقد ارتفعت هذه الأرقام سنة ١٩٦٨ برغم الكثير من الإجراءات الوقائية التي اتُّخذت. ويسقط في منطقة «الرّور» Ruhr بألمانيا ما يقربُ من ١٢٧ ألف طن من الغبار الصناعي سنويّاً. وفي المدن الإنكليزية والسويسرية التي تغطيها سحب السّناج، نجد أن الوفيات التي يسببها سرطان الرئة قد زادت ٤٠ مرة خلال الخمسين سنة الأخيرة، وفي

(٥٠) «شوبنهور».
(٥١) ﴿... ولكنْ متَّعْتَهُمْ وآباءَهُم حتى نَسُوا الذِّكْر وكانوا قوماً بُوراً﴾. سورة الفرقان، الآية (١٨).

الولايات المتحدة الأمريكية، زادت ٥٠ مرة خلال العشرين سنة الأخيرة. وقد أثبت بحثٌ أُجري في «طوكيو» عند تقاطع «ياناجا» الكبير أن عشرةً من كل ٤٩ فُحصوا من المارّة يحملون في دمائهم من الرصاص من ٢ إلى ٧ مرات أكثر من المعدّل المعتاد، والسبب راجع إلى الغازات التي تنفثها قوافل السيارات. لقد قتلت السيارات منذ اختراعها عدداً من البشر أكبر من عدد القتلى في جميع الحروب التي جرت في هذا القرن(٥٢).

ومن المستحيل أن نجد في هذه الحضارة ـ إذا اعتمدنا عليها وحدها ـ أي قوى يمكن أن تحارب كل هذا البلاء. بل أكثر من هذا، إذا اقتصرنا على سُلّم القيم السائد في هذه الحضارة، فلن نجد قيمة أخلاقية واحدة يمكن أن تسدّ الطريق أمام غزو الإباحية، أو تقاوم انتشار الخمور. ويوجد شعور عام بالقنوط والاستسلام لدى علماء الجريمة الأمريكيين وهم يواجهون الارتفاع المستمر في جرائم الانحراف. وفي الحقيقة، هو قنوط العلم في مواجهة الأمراض الاجتماعية التي تتميز بجانب لاأخلاقي واضح.

إن الحضارة لا يمكن دحضُها من داخلها، وإنما فقط من خارجها، أعني بواسطة الثقافة. فمن وجهة نظر الحضارة، لا يستطيع العلم أن يتراجع نحو الدين أو تتراجع الحضارة إلى الأسرة التقليدية، فالدائرة مُحكمة الإغلاق.

تشاؤم المسرح

من الأمور ذات الدلالة أن تأتي الفلسفة التشاؤمية من المناطق الغنية المتقدمة، وإليك هذه السلسلة من المتشائمين (إبْسِنْ، هيدجر، مِيلَرْ، بِنْتر، بِكِتْ، أونيل، بيرجمانْ، كَامو، أنطونيني . . . وغيرهم). لقد ظل العلماء الذين يتبعون الظواهر الخارجية للأشياء على تفاؤلهم، أما المفكرون، وعلى الأخص الفنّانون، فهم المتشائمون.

---

(٥٢) هذه البيانات مستقاة من دراسة أحد خبراء الطرق الأمريكيين هو «نوربرت تيمان» Norbert Timan في مؤتمر دولي عن «أمْن الطرق» عقد في باريس سنة ١٩٧٦، تحت عنوان «كيف الهروب من هذا التقدم».

فإذا نظرنا إلى الأمر نظرة سطحية، سيبدو لنا التشاؤم وكأنه ملازم للمناطق التي تم فيها القضاء على الأمية، والتي تتمتع بالتأمين الاجتماعي، وبدخلٍ فردي عالٍ يبدأ من ألفي دولار فأكثر. كانت الفلسفة الاسكندنافية فلسفة تشاؤمية إلى أبعد حد منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فهي ترى أن المصير الإنساني مصير مأساوي ولا أمل فيه، وأن النتيجة النهائية لجميع مساعي الإنسان والوجود الإنساني بأسْره ظلام وضياع. إنه لَمِنَ السخرية بمكان أن تظهر مثل هذه الفلسفة في بلاد قد تخلصت من الأمية منذ مطلع هذا القرن، بينما كان الجزء الجنوبي في أوروبا يرتع في بُلهْنِيةِ الجهالة. في سنة ١٩٠٦، كانت نسبة الأمية في بلغاريا وسيبيريا ٧٠٪، وفي إيطاليا ٤٨٪، وفي إسبانيا ٦٣٪، وفي المجر ٣٤٪، وفي النمسا ٣٩٪. والأمر يدعو للتساؤل عما إذا كان هناك علاقة بين التأمين الاجتماعي في السويد - وهو فيما نعلم أفضل نظام في العالم - وبين الشعور باليأس من الحياة. وهل مشاعر الاستمتاع المادي تولّد شعوراً بالتعاسة الروحية؟

تتميز الحضارة بإيقاعٍ بطيء في الحياة الداخلية على عكس النشاط الخارجي للحياة الاقتصادية والسياسية. ومسرحيّات العبث هي الصورة الحقيقية للحياة الإنسانية في أكثر المجتمعات تقدُّماً اليوم.

الرفاهية هي الصورة البرّانية، والعبثيّة هي الصورة الجُوانيّة للحياة. فإذا عبّرنا عن هذا الموقف تعبيراً جدلياً نقول: كلما زادت الرفاهية والرخاء كلما تعاظم الشعور باليأس والخواء... وعلى عكس ذلك، يمكن أن تكون المجتمعات البدائية فقيرة تتفاقم فيها الاختلافات الاجتماعية الحادّة، ولكن كل ما نعلمه عنها يشير إلى أن حياتها مليئة بمشاعر قوية خصبة. إن الفلكلور - وهو أدب المجتمع البدائي - يُرينا بطريقته الخاصة كيف يمكن أن يبلغ النشاط الحي أقصاه عند الإنسان البدائي. إن مشاعر الاستياء والقنوط مجهولة تماماً في المجتمع الفقير(٥٣).

---

(٥٣) كشفت أبحاث «جالوبو» Galupo - تحت عنوان «The Whole Mankind's Opinion» =

إنه المسرح الذي تنكشف فيه للعالم المتحضر «مأساته الإنسانية». قد يكون هناك بقايا أمل في المسرحيات الكوميدية والمسرحيات الموسيقية التقليدية القديمة. أما المسرحيات الجادة، فإنها تنفث التشاؤم. وما زال المسرح يمزّق هالة الكمال الزائف التي وضعها العلم على وجه الحضارة. يتدخل العلم عُنوةً ببياناته عن وفرة السلع، ومعدلات الإنتاج بالجملة، وعن الطاقة، والقوة البشرية، بينما تشير الفنون إلى الضياع الإنساني، والبؤس الفكري والأخلاقي، والعنف، والوحشية والخواء النفسي في قلب الثراء والقوة للعالم المتقدم، يكتشف المسرح إنساناً يائساً عنيفاً تطوّقه النفس اللوّامة.

إن الشعراء هم جهاز الحس في الجنس البشري، ومن مخاوفهم وشكوكهم نستطيع أن نحكم بأن العالم لا يسير في طريق الإنسانية، وإنما في طريق اغتراب الإنسان واستلاب إنسانيته.

عام ١٩٧١، انتحر «ياسوناري كواباتا» Yasunari Kawabata الياباني الحائز على جائزة نوبل في الأدب سنة ١٩٦٨ وقبل ذلك بسنتين، في سنة ١٩٦٩، انتحر روائي ياباني كبير آخر هو «يُوكيوميشيما»، أَنْهى حياته بالطريقة نفسها. ومنذ عام ١٨٩٥، أقدم على الانتحار ثلاثة عشر روائياً وكاتباً يابانياً بمن فيهم مؤلف «راشومونو» وهو «ريونوسوكو أكوتاجاوا» في سنة ١٩٧٢. لقد تزامنت المأساة المتواصلة للثقافة اليابانية خلال سبعين عاماً مع اختراق الحضارة الغربية والأفكار المادية للثقافة اليابانية التقليدية. ومهما كانت الحضارة، فإنها ستبقى في نظر الشعراء وكتّاب المسرح التراجيدي دائماً وجهاً لاإنسانياً وخطراً على الإنسانية. كتب «كواباتا» قبل موته بعام يقول: «لقد انفصل الناس بعضهم عن بعض بجدران من المسلح سدت الطريق أمام التواصل والحب، وهُزمت الطبيعة باسم التقدم». وفي روايته «بلاد الجليد» التي نُشرت سنة ١٩٣٧ م، كتب «كواباتا»: «كانت وحدة الإنسان واغترابه في العالم الحديث في بؤرة فكره».

= والتي أجراها ١٩٧٥ م - عن أنه بعكس الروح التشكّكية التي تطبع حياة الناس في البلاد المتقدمة، نجد الشعوب الفقيرة في أمريكا الجنوبية وأفريقيا ينظرون إلى المستقبل بطريقة تفاؤلية.

إن جميع ممثلي الثقافة يعتقدون بفشل الإنسان وهزيمته في الحضارة. ويتساءل «أندريه مالرو» عن مصير آمال وتطلعات القرن التاسع عشر ويُجيب: «إنها أوروبا التي دُمّرت ولطختها الدماء، هي التي دمرت الإنسان ولطخته بالدماء وهي تظن أنها تخلقه»(٥٤).

وصورة مماثلة يراها «بول فاليري» بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة، حيث يقول: «هناك أمل يحتضر في ثقافة أوروبية وفي معرفةٍ لم تستطع أن تنقذ أي شيء. وهناك علم مطعون حتى الموت في طموحاته الأخلاقية وقد دنسته تطبيقاته الوحشية، والمثالية التي شقت طريقها يوماً بين الصّعاب نراها اليوم تتعذب أشد العذاب وهي تسأل عن أحلامها المحلّقة، وواقعية هجرتها الأوهام مضروبة مطحونة محمّلة بالجرائم والخطايا. الشهوة وإنكار الذات، كلاهما أصبح موضع سخرية. وارتبكت الأديان: الصليب ضد الصليب والهلال ضد الهلال. هناك بعض الشكّاكين، ولكن حتى هؤلاء اختلط عليهم الأمر بسبب هذه الأهوال والأحداث بالغة السرعة، بالغة العنف التي تسبب عاهات مستديمة لا يمّحي أثرها، أحداث تلعب بأفكارنا كما تلعب الهرّة بالفأر: يفقد الشكاكون شكهم ثم يجدونه ثم يفقدونه مرة أخرى، لقد نسوا كيف يستخدمون مهاراتهم العقلية»(٥٥).

العدميّة وفلسفة العبث، هما ثمرة أكثر بلاد العَالم ثراءً وتقدّماً. هذه الفلسفة تتحدث عن عالم بلا منطق، عن فرد منقسم على نفسه سيكولوجيًّا ومحطم، عن عالم أصمّ أبكم صامت. إنها ليست على الإطلاق فلسفة سامّة، كما يزعم بعض الناس، هي في الحقيقة فلسفة عميقة قادرة على التنوير. إنها تعبير عن مقاومة الإنسان، عن عدم رضاه عن العالم الذي ينمو بعكس الصورة التي أرادها لنفسه، إنها تمرُّد على الحضارة ذات البعد الواحد(٥٦). وللسبب نفسه وجد بعض الناس

---

(٥٤) من خطاب لأندريه مالرو سنة ١٩٦٤، في مؤتمر لمنظمة «اليونسكو».

(٥٥) أنظر: «بول فاليري». Paul Valéry: Collected Works, ed. Jackson Mathews, vol. 10 History of Politics (New York: Pantheon Books, 1956).

(٥٦) أنظر: «كامو» وأيضاً «ماركيوز»: Camus: L'Home Revolte... Marcues: One - Diamensional Man (Boston: Beacen Press, 1946).

في العدميّة الجديدة نوعاً من الدين. وسنرى أن هذه الفكرة ليست بدون أساس.

إن العدميّة والدين يمثلان إنكاراً للمادية ويقْبلان هذا العالم بالفكرة نفسها. القلق البدائي، والنظر فيما وراء القبور، والبحث المُجهدْ عن طريق خارج هذا العالم الذي أصبح الإنسان فيه غريباً[٥٧]. هذه الأفكار مشتركة بينهما. وإنما يكمن الفرق في أن العدميّة لا تجد طريقاً للخلاص، بينما يذهب الدين إلى أنه قد وجد هذا الطريق.

إن إخفاق الحضارة البيِّن في سعيها لحل مشكلة السعادة الإنسانية بواسطة العلم والقوة والثروة ـ إذا فُهم وتم الاعتراف به ـ فسوف يكون له أقوى أثر نفسي على الجنس البشري. بهذا نبدأ في مراجعة بعض من أفكارنا الأساسية التي هي موضع قبول عام حتى الآن. وأول فكرة يجب مراجعتها هي فكرة العلم الخاطئة عن الإنسان. فما دامت الحضارة عاجزة عن حل مشكلة السعادة الإنسانية فلا بد ان تكون فكرة الدين عن أصل الإنسان هي الفكرة الصحيحة وفكرة العلم هي الخاطئة، وليس هناك اختيار ثالث.

العدميّة

لنعُد إلى النقاط المشتركة بين العدميّة والدين، وهي حقيقة تُبرز العدميّة الحديثة كشكل من أشكال الدين في الحضارة.

إن العدميّة ليست إنكاراً للإلوهية ولكنها احتجاج على غيابها، وكما هي عند «بِكِتْ» Beckett احتجاج على غياب الإنسان، أو احتجاج على حقيقة أن الإنسان غير ممكن أو غير متحقق. هذا الموقف ينطوي على فكرة دينية لا فكرة علمية عن الإنسان وعن العالم. فالإنسان كما يتصوره العلم ممكن ومتحقق، ولكننا نجد في التحليل النهائي أن كل ما تحقق هو شيء لاإنساني. إن عبارة «سارتر» الشهيرة التي يصف فيها الإنسان بأنه عاطفة تافهة لا جدوى منها، هي

---

(٥٧) أنظر: «كامو» Camus: The Stranger: (N.Y.: Alfred Knopf, 1946).

عبارة دينية بمنطقها وبروحها معاً. في المادية لا توجد عاطفة أو تفاهة، فلا يمكن أن يكون في العلم تفاهة لأنه لا توجد فيه عاطفة.

لأن المادية ترفض الغائيّة في العالم (أي أن للعالم غاية عليا)، فإنها تتخلص بذلك من مخاطر العبثية والتفاهة. عالمُ المادية وإنسانها لهما غايات عملية ولهما وظيفة.. لتكن وظيفة حيوانية.. لا يهم. إن عبارة: الإنسان عاطفة لا جدوى منها أو عاطفة تافهة تتضمن فكرة أن الإنسان والعالم، ليس بينهما تناغم أو تطابق. وهذا الموقف المتطرف تجاه العالم كان هو بداية جميع الأديان. إن التفاهة عند «سارتر» والعدميّة عند «كامو» تفترض البحث عن هدفٍ ومعنىً. وهو بحث يختلف عن البحث الديني في أنه ينتهي عندهما بالفشل. ولكنه يُعتبر بحثاً دينياً، من حيث أنه يعني رفض الهدف الدنيوي للحياة الإنسانية، أو رفْض الوظيفة الدنيوية.

البحث عن الله (سبحانه وتعالى) بحث ديني، ولكن ليس كل بحث ينتهي باكتشاف. فالعدميّة خيبة أمل ليس بسبب العالم والنظام، وإنما بسبب غياب الخير من العالم. فكل شيء تافهٌ وعَدَمٌ إذا كان الإنسان يموت إلى الأبد[٥٨]. إن الفلسفة العدميّة لا تتحدث مباشرة عن الدين، ولكنها تعبّر بوضوح عن الاعتقاد بأن الإنسان والعالم ليسا مصنوعين بالمعيار نفسه. إنها تعبّر عن القلق، والقلق بجميع درجاته ـ فيما عدا نتيجته ـ هو قلق ديني. عند العدميّة وعند الدين الإنسان غريب في هذا العالم، ففي العدميّة هو غريب ضائع بلا أمل، وأما في الدين فهناك أمل في الخلاص.

إن أفكار «ألبير كامو» يمكن فهمها فقط إذا اعتبرناه مؤمناً مخيّب الرجاء.

«في عالم خَبا فيه الوهم فجأةً وانطفأ الضياء يشعر الإنسان بالاغتراب، إنه الطرد الذي لا فكاك منه ولا مهرب، فلا توجد ذكريات عن وطن مفقود ولا أمل في الوصول إلى أرض موعودة... لو أنني شجرة بين الشجر، فقد يصبح لهذه

(٥٨) ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا تُرجعون﴾. سورة المؤمنون، الآية (١١٥).

الحياة معنى، ولعلها تصبح أفضل... لم تكن هذه المشكلة لتنشأ لأني سأكون حينذاك جزءاً من هذا العالم الذي أقاومه بكل قوة في ضميري. كل شيء جائز طالما أن الله غير موجود وأن الإنسان يموت»(٥٩).

هذه العبارة الأخيرة ليس بينها شيء مشترك مع الإلحاد المصطنع القاطع عند المفكرين العقلانيين. إنما على العكس، هي لعنة صامتة للروح التي أجهدها البحث عن الله دون أن تجده، إنها «إلحاد اليأس».

نجد أن الوجودية في قضية الحرية الأخلاقية تتخذ الموقف نفسه الذي اتخذه الدين. تقول «سيمون دي بوفوار»: «في البدء لم يكن الإنسان شيئاً ويتوقف عليه أن يجعل نفسه خيّراً أو شرّيراً اعتماداً على قبوله أو رفضه للحرية. إن الحرية تقرر أهدافها بصفة مطلقة، وليس هناك قوة خارجية - حتى الموت نفسه - قادرة على تحطيم ما قررته الحرية... فما دمنا لم نكسب اللعبة أو نخسرها مقدماً، فمن الضروري أن نناضل وأن نركب الخطر في كل لحظة»(٦٠). حتى ازدواجية الوجود عند «سارتر»: «الوجود في ذاته» و«الوجود لذاته» «L'étre en soi» et «L'étre pour soi» إنكار واضح للمادية. المصطلحات فقط هي الجديدة، أما الجوهر فقديمٌ ويمكن التعرف عليه(٦١).

إن «الهبيز» هم بشكل ما استمرار للمذهب الوجودي، خصوصاً من ناحية مظهره العملي وتطبيقه. واحتجاج «الهبيز» ضد التقدم بصرف النظر عن اتخاذه

---

(٥٩) أنظر «كامو»: Camus: The Stranger...

(٦٠) أنظر «سيمون دي بوفوار»: Simon de Beauvoir: L'cxestentialisme et la Sagesse des nation (Paris: Gallimard, 1970).

(٦١) الشيء نفسه ينطبق على الاعتراف بالضمير «كل ما يحدث في الضمير لا يمكن تفسيره بأي شيء خارجه، ولكن فقط بما هو في داخله» أنظر: سارتر:
Sarter: The Emotion, Oultine of a Theory, trans. Bernard Frechtman (New York: Citadel Press 1971).
وانظر أيضاً لسارتر: مسرحية «هُوِي كُلُوز» Sarter: Theatre (Paris: Gallimard, 1947).
هذه المسرحية تقول لنا إن كل شيء موجود على الحقيقة، يوجد فقط كعلاقة بين إنسان وإنسان!

شكلاً حاداً أو عبثياً هو فضيلة كبرى لهذه الحركة، مما يجعلها ظاهرة ثقافية أصيلة في هذا العصر. فإنكار التقدم المادي يمكن أن يستند فحسب على فلسفة دينية، ولو في مقدماتها الأساسية على الأقل.

هذا النقد للحضارة ليس دعوةً لرفضها، فالحضارة لا يمكن رفضها حتى لو رغبنا في ذلك. إنما الشيء الوحيد الضروري والممكن هو أن نحطِّم الأسطورة التي تحيط بها. فإن تحطيم هذه الأسطورة سيؤدي إلى مزيد من أَنْسَنَةِ هذا العالم، وهي مهمة تنتمي بطبيعتها إلى الثقافة.

الفصل الثالث

ظاهرة الفن

«العلم يسعى إلى اكتشاف القوانين واستخدامها. أما العمل الفني، فإنه يعكس النظام الكوني دون أن يستفسر عنه».

الفن والعلم

يوجد عالَمان: عالَمٌ للآلة وعالَم للموسيقى، هذان العالَمان ـ حتى مع أقصى تحليل ـ لا يمكن إرجاعهما إلى أصل مشترك. الأول، مُركّبٌ حيِّزي كمي من العلاقات والأجزاء وفقاً لمنطق علم الطبيعة والرياضيات. أما الثاني، فيشتمل على تركيبة من الأنغام أو الكلمات منظومة في لحن أو قصيدة. وينتمي هذان العالمان إلى مقولتين مختلفتين هما العلم والدين، وفي هذا السياق بالذات نقول: ينتميان إلى العلم والفن.

إن وجود عالم آخر (نظام آخر) إلى جانب عالم الطبيعة، هو المصدر الأساسي لكل دين وفن. فإذا لم يكن هنالك سوى عالم واحد لكان الفن مستحيلاً. وفي الحقيقة، سنجد في كل عمل فني إيحاءً ما إلى عالم لا ننتمي إليه ولم نخرج منه، وإنما طُرحنا فيه طرحاً. والفن ذكريات أو توق إلى الماضي، إلى ذلك العالم الآخر.

قال أحدهم مرةً إن الفن دعوة لخلق الإنسان، وأن كل علم ينتهي في التحليل النهائي إلى أنه لا وجود للإنسان. لذلك، فإن الفن في صدام طبيعي مع هذا العالم ومع جميع علومه، علم نفسه، وعلم أحيائه، وفي صدام مع صاحبه «داروين»، هذه المعارضة في الحقيقة هي معارضة دينية، فالدين والأخلاق والفن فرع سلالة واحدة انبثقت بفعل الخلق الإلَهي. لذا، فإن إنكار «الداروينية» للخلق ـ حيث أبرأت ذمتها منه ـ هو إنكار شديد التطرف ليس للدين فحسب، وإنما أيضاً للأخلاق والفن والقانون. فإذا كان الإنسان حقاً «مصنوعاً على طراز داروين»، وإذا لم يكن يوجد على الإطلاق سند للإنسان ولا مجال لروحه و«لِذاته»، فإن الفن لا مجال له وأن الشعراء وكُتّاب التراجيديا يضللوننا ويكتبون هراء لا معنى له.

في هذه النقطة الحاسمة تكمن الوحدة الأولى، وربما الأكثر وثوقاً، بين الفن والدين، وفي الوقت نفسه الهوّة المطلقة الفارقة بين الفن والعلم.

لَدَيْنا ثلاث درجات للحقيقة معروفة وممكنة في هذا الكون:

المادة والحياة والشخصية، يتناول العلم الأولى، ويتناول الفن الأخيرة، أما الباقي فوهْم أو سوء فهم، لأن العلم عندما يواجه الإنسان والحياة يجد فيهما ما هو ميّت، وما هو لاشخصيّ.

ينتسب العلم والفن أحدهما للآخر كما ينتسب الكم إلى الكيف. وقد عرَّف «أوجسْت كونْت» الرياضة - وهي ملكة العلوم - بأنها «قياس غير مباشر للكميات»(١). وعرّف «جياكومتي» الفن بأنه: «البحث عن المستحيل»(٢).

في العالم المادي لا يوجد سوى الكم، وجميع الكمّيات يمكن المقارنة بينها، وأما الكيف هنا، فهو مجرد شكل من أشكال الكم. يقول أنجلز في كتابه «جدلية الطبيعة»: «من المستحيل أن تغيّر في كيف الجسم دون ان تضيف إليه أو تأخذ منه مادة أو حركة، أي بدون تغيير كميّ في الجسم»(٣). وقد صاغ هذا المبدأ الكمي في الطبيعة الفيلسوف الإغريقي «فيثاغورث»، على أنه: «النظام المتناغم من الأرقام وعلاقاتها بعضها ببعض»(٤). ويقول «منديليف» عالم الكيمياء الروسي وهو أب (النظام الدوري للعناصر): «إن الخصائص الكيميائية للعناصر هي وظائف دورية لأوزانها الذرية»(٥). ففي عالم الطبيعة إذن، لا يجود سوى الكميّ، ومن ثم الكيف الظاهري.

لا يوجد شخصان متطابقان ولا حجران متشابهان، فما الذي يجعل جُزيئي

(١) أنظر: «أوجست كونت» Auguste Comte: A General View of Positivism. trans. Y.H. Bridges (New York: R. Speller, 1957).

(٢) أنظر: «ألبرتو جياكومتي» Alberto Giacometti: Alberto Giacometti with an introduction by Michel Leiris (Basel: Editions Galeries Beyeler, 1946).

(٣) أنظر: «فردريك أنجلز» Friedrich Engels: Dialectis of Nature, trans. Clemens Dutt (London: Laurence & Wishart, 1941).

(٤) أنظر: «فردريك يوبج»

Frederick H. Young: Pythagorean Numbers.

Congruences, A Finite Arithmetic, Geometry in the Number Plane (Boston: Ginn, 1961).

(٥) أنظر: «ديمتري مندلجيف» Dimitri I. Mendeljev: The Principles of Chemistry, 5th. ed., trans. George Kamenshy, (London: Longmans-Green, 1981).

الماء مختلفين؟ هل هو موضعهما في الفراغ؟ ولكن إذا افترضنا أن الفراغ لانهائي، فإن الاختلاف يفقد معناه. إن العلم الطبيعي ممكن لأنه لا توجد كيفيات في الطبيعة، فعلم الكيفيات أو فكرة الكيف مستحيلة. قد نقول إن الطبيعة جميلة أو قبيحة، هادفة أو مشوشة، ذات معنى أو لا معنى لها - وإذن، فيمكن أن يكون للطبيعة "كيفيات، وإنها لكذلك، ولكن بالنسبة فقط لموضوع ما، بالنسبة لإنسان، وإلا فإن هذه الكيفيات من الناحية الموضوعية لا وجود لها، حيث إن الطبيعة متجانسة ومحايدة.

في القصيدة وفي اللحن واللوحة الفنية نواجه سرّاً أو كيْفاً بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة، فكيف يمكن تفسير الاختلاف بين اللوحة الأصيلة وبين نسخة منها بواسطة الكم؟ اللوحة الأصيلة تملك كيْفَ الجمال «وكل نُسْخة قبيحة»[٦]، فهل نشأ هذا الاختلاف من أن شيئاً قد أُضيف أو حُذف من النسخة بالمعنى الكمي للكلمة؟ لا... إنما يكمن الاختلاف في اللمسة الشخصية بين الفنان وبين عمله الفني. فالكيف يمكن أن يُوجد فقط في تلك «اللمسة» الشخصية.

العلم والفن، فيهما يكمن جوهر الاختلاف بين نيوتن نبي الكون الآلي، وبين شكسبير الشاعر الذي يعرف كل شيء عن الإنسان، نيوتن وشكسبير، وأينشتين ودستويفسكي، يجسدون فكرتين كل واحدة منهما تنظر في اتجاه معاكس، أو يمثلون نوعين من المعرفة منفصلين كلية ومستقلّين أحدهما عن الآخر، فلا يعتمد أحدهما على الآخر ولا يتبعه. فقضية المصير الإنساني، وغُربة الإنسان في الكون، وهشاشته، والموت، والخلاص من هذه المعضلات؛ كل ذلك لا يمكن أن يكون موضوع علم من العلوم. في حين أن الفن - حتى ولو حاول - لا يمكنه أن يتغاضى عن هذه القضايا. الشعر هو «معرفة الإنسان»، كما أن العلم هو معرفة الطبيعة. هذان النوعان من المعرفة متوازنان ومتزامنان، مستقلٌّ كل واحد منهما عن الآخر، كما ان عالم كل منهما مُتوازٍ مُتزامن ومستقل. مدخل النوع الأول

(٦) أنظر: «إميل تشارتيير» Emile Chartier (Alain): System des beaux art, (Paris: Gallimard, 1958).

من المعرفة، هو التفكير والتحليل والملاحظة وإجراء التجارب في عالم المادة، وهي «جماع الأشياء والعمليات مرتبطة بعلاقات سببية». أما النوع الثاني، فإنه ينظر في باطن الإنسان وفي زواياه الخفية وأسراره، هنا يتمّ لنا الفهم، أو لعلنا على الأرجح نُخمّن فحسب من خلال الوُجدان المُستثار، من خلال الحب والمعاناة. فالمعرفة هنا لا تُكتسب بطريقة عقلانية علمية(٧).

هذه الخصوصية «الجُوّانية» للفن تنعكس في حقيقة أخرى متميزة، وهي أنه لا يوجد في عملية الإبداع الفني مجال لفريق عمل. فكل عمل فني مرتبط على الدوام بشخصية الفنان. والعمل الفني - من حيث هو إبداع، من حيث هو «صناعة إنسان»(٨) - هو ثمرة للروح، ومن ثم فإنه فعل لا يتجزأ. أما في العلم، فإن

---

(٧) بالنظر من هذه الزاوية، تعتبر الفلسفة أقرب إلى العلم منها إلى الفن، فبالرغم من أن موضوع البحث فيهما مختلف، إلا أنهما يستخدمان المنهج العقلاني نفسه، وكل تفكير سواء كان علمياً أو فلسفياً يؤدي إلى النتائج نفسها أو إلى نتائج متشابهة. إن الفلاسفة العقلانيين في القرن الثامن عشر استبطوا ما يسمى بالمنهج الهندسي، ويسمى أيضاً «البَدْهي» لشرح نظرياتهم الفلسفية، وقد شرح «إسبنوزا» الذي يعتبر صاحب هذا المنهج مؤلَّفه الرئيسي «الأخلاق» باستخدام منهج هندسي شبيه بالهندسة الإقليدية، ثم صاغ تعريفاته وبديهيّاته ونظرياته الناتجة من هذا المنهج. أنظر كتاب «إسبنوزا»:

Benedictus de (Baruch) Spinoza: Ethics, trans. George Eliot (Salzburg Institut für Anglistik und Americanikstik, Universität Salzburg, 1981).

وقد استخدم «نيقولاس مالبرانش» المنهج نفسه، فاستنبط كل أفكاره عن العالم من عدد قليل من المبادىء الواضحة المقبولة من الجميع. أنظر: Nicolas Malebranch De la recherche de la vérité, où l'on trait de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit fait pour l'éviter l'erreur de sciences, (Paris. J. Vrin, 1945).

وقد بنى «كريستيان وُلف» نظامه الفلسفي بأكمله الذي يتألف من الكونيات ومبحث الوجود، وأسباب الأمراض وعلم النفس والقانون والمنطق، باستخدام منهج الاستنباط العقلي. فالفلسفة، حتى عندما تتناول في موضوعها الإنسان أو الأخلاق، تبقى بالضرورة على أرض الطبيعة. ومن ثمّ تستطيع أن تستعير مناهج الرياضة والهندسة والاستنباط العقلي، وهذا يفسر لنا لِمَ لَمْ تستطعْ الفلسفة الوصول إلى الحقيقة الكاملة عن الحياة.

(٨) أنظر: «مايكل أنجلو بيوناروتي» Michelangelo Buonarroti: Complete Poems and Selected Letters of Michel Angelo, 3rd ed. trans, Creighton Gilbert (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989).

عمل الفريق ممكن لأن موضوع العلم مؤلف من أجزاء وتفصيلات، لذلك فهو ملائم للتحليل والفصل والتقسيم. العلم جميعه ـ منذ بدايته إلى اليوم ـ هو في الغالب استمرارية آلية، يأتي اللاحق فيكمّل عمل السابق. لكن هذا مستحيل في الفن. فسقف كنيسة «سيكستين» كان لا يمكن رسمه بواسطة عدد من الفنانين رغم ان العمل فيه استغرق عمراً، إنما قام به فنان واحد. وينطبق هذا أيضاً على الشعر والموسيقى. إنها قضية شيء متفرد بسيط لا يتجزّأ، قضية شيء لا يمكن تقسيمه والحفاظ على حياته في آن واحد. والاحتجاج بأن عمل الفريق استطاع أن يحقق نتائج باهرة في فن المعمار ـ كما يذهب بوهاوس وآخرون[٩] ـ هذا الاحتجاج هو سوء فهم جوهري. فالبناء، كمُنْتج من مواد إنشائية وتكنيك، وإعداد للاستخدام، عمل مؤهل لفرق العمل، أما الأسلوب والفكرة والجوانب الفنية في المعمار، فقد كانت دائماً عمل شخص واحد هو الفنان.

حيثما ظهر العلم، فإنه يكتشف المتماثل، المتناغم، الساكن الدائم. أما الفن، فهو «نشوء جديد على الدوام»[١٠]... العلم يكتشف، أما الفن فيبدع. إن ضوء النجم البعيد الذي اكتشفه العلم كان موجوداً قبل اكتشافه. أما الضوء الذي يلقيه الفن علينا، فقد أبدعه الفن بنفسه في اللحظة نفسها. فبدون الفن، لم يكن لهذا الضوء أن يولد. العلم يتناول الموجود، أما الفن فهو نفسه خلق، إنشاء الجديد.

العلم دقيق، أما الفن فصادق. أنظر إلى لوحة لوجه إنسان أو لمنظر طبيعي... كم هما صادقان!؟ إن فيهما من الصدق أكثر مما في أي صورة فوتوغرافية للوجه أو للمنظر الطبيعي. وكما تعلّمنا: الفن الأكاديمي غير المخلص يصنع وجهاً ميتاً أو فرداً غُفلا من شخصية حيةً وحرة. وهذا في جوهره الانحطاط نفسه الذي

---

(٩) «إكهارد نيومان»: Echard Neumann: Bauhaus and Bauhaus People: Personal Opinions and Recollections of Former Bauhaus Members and their Contemporaries, trans. Eva Richter and Alba Lorman. (New York: Van Nostrand Reinhold, 1970).

(١٠) «جان كاسو» Jean Cassou: Art and Confrontation: The Arts in an Age of Change, trans. Nigel Foxell (Greeswick, NY: New York Graphic Society 1970).

يسببه حذف البعد الجُوّاني للحرية من حياة الإنسان. جميع التحليلات البيولوجية والنفسية صحيحة بشكل أو بآخر، وتكتمل دقة وصحةً مع إتاحة الوقت الكافي والموارد المالية اللازمة للبحث. ومع ذلك، فهذه التحليلات ليست صادقة، لأن هناك عنصرين ذوي أهمية قصوى مفقودين وهما الحياة والروح. ومن هذه الناحية، تعتبر العلوم الدقيقة علوماً مزيّفة. الفن يتجاهل الحقائق - بل يتجاهلها متعمداً - وهو يبحث عن الصدق في الأشياء. لذلك، نجد الفن التجريدي يميل إلى حذف كل شَبَهٍ بالعالم الخارجي، معطياً للشكل واللون معنىً روحياً، كما قال «وسْتلر»: «أنْ تُجَرِّدَ الرسم من أي اهتمام خارجي»(١١).

العلم يسعى لاكتشاف القوانين واستخدامها، أما العمل الفني فإنه يعكس النظام الكوني دون أن يستفسر عنه. ولذا، فإن «فرانسيس بيكون» - وهو أب العلم الأوروبي - يؤكد بوضوح على الجانب الوظيفي أو النفعي للعلم، فيقول: «المعرفة الحقّة هي المعرفة الوحيدة التي تزيد من قوة الإنسان في العالم»(١٢). بينما يتحدث «كانْت» عن «الفائدة غير المستهدفة للشيء الجميل»(١٣).

القصيدة الشعرية، لا هي وظيفية ولا متعلقة بمصلحة، ولا هي نظام اجتماع(١٤). وقد حطم الرسّام الفرنسي «دي بيفّيه» ذلك المفهوم المُبهج للفن دون أن يتحرى الألفاظ، فقال: «الفن في جوهره لا يريح، لا فائدة فيه، ضد المجتمع وخطر، فإذا خلا من هذا كله فهو كذبة أو تمثال لعرض الأزياء»(١٥).

---

(١١) أنظر: «ويستلر» Whistler: n.p.d.

(١٢) أنظر: «فرانسيس بيكون» Francis Bacon: The Advancement of Learning and New Atlantis (London: Oxford University Press, 1966).

(١٣) توجد أدلّة قوية على أن الحرب كانت هي الحافز على البحث العلمي، فقد ظهرت فترات من البحث العلمي المكثّف والمنجزات التكنولوجية متزامنة مع الحروب والمواجهات العنيفة. ويبرهن على ذلك بوضوح الحرب العالمية الثانية والسلام المُرّ الذي تلاها.

(١٤) أنظر: «فلاديمير ماياكوفسكي» Vladimir Mayakovski: How Are Verses Made?, trans. G.M. Hyde (London: J. Cape, 1970).

(١٥) أنظر: «أندرياس فرانزكي» Andreas Franzke: Dubuffet, trans. Robert Erich Wolf (New York: Abraham, 1981).

فالعلم مهما بلغ من العمق أو التعقيد، لم يشعر بقصور اللغة كأداة للتعبير عن نفسه، أما الفن فبسبب خاصيته الروحية دائم البحث عن وسيلة أخرى للتعبير، عن «لغة إضافية». اللغة يد المخ، والمخ إنما هو جزء من مجموعنا الجسمي، جزء من الكيان الفاني، ولقد أصبحت الكلمات والحروف أعظم أدوات العلم التي تساعد الإنسان في استمرارية خبرته العلمية. وتتطابق الكتابة مع اللغة، واللغة مع الفكر، وكل ذلك من صياغة الذكاء. ولذلك، فإن اللغة عاجزة عن التعبير عن حركة واحدة من حركات الروح(١٦). فليس هناك مُعادلٌ لغويّ لسيمفونية بيتهوفن التاسعة، ولا يمكن ترجمة «هاملت» إلى لغة العلم، أو تقليص هذه الدراما إلى مجموعة قضايا في علم النفس والأخلاق. وإن فشل المدخل التحليلي في هذا المجال لا بد أن نتعلم منه شيئاً.

أثناء عرض مسرحية «الملك لير» وصفها «بيتر بروك» بأنها: «جبلٌ لا يمكن الوصول إلى قمته أو هزيمته أبداً»(١٧). فلِكَيْ نصل إلى جوهر ما هو روحيّ، لا بد أن نطرح الفكر واللغة جانباً. في أعمال «جُويس» مثلاً، روايته المعرفة «يوليسِسْ» نُصدم بكلمات متعددة اللغات غريبة(١٨). هذا الانطباع المُحيّر يجد الإنسان انطباعاً مشابهاً له عندما يطالع في كثير من بدايات السور القرآنية حروفاً أو تراكيب حروفٍ غير مألوفةٍ في اللغة العربية. إن الأخلاق والميتافيزيقا والمعتقدات تنتقل من خلال الحكايات والعروض المسرحية، أو من خلال لغة الرقص بدون كلمات. وهناك سبب للاعتقاد بأن الرقص أقدم في ظهوره من اللغة. ولقد تزامن إجادة الرقص في العصور القديمة مع وجود لغة شديدة النقص شديدة البساطة.

---

(١٦) في الرسم غياب كامل للكلام، فهو عالم مرئي خاص يُرضي فيه الإنسان ذاته، إنه عالم قائم بذاته، حالة ميتافيزيقية لا يستطيع الناقد شرحها لأنه يعتمد على اللغة. أنظر: «كاميللي براين» Camille Bryen, Bryen abhomme, ed. Daniel Abadie (Brusels: La Connaissance, 1973).

(١٧) أنظر: «بيتر بروك»: Peter Brook: Peter Brook's Production of William Shakespear's A Midsummer Night's Dream for the Royal Shakespear Company, ed. Glenn Loney (Chicago: Dramatic Publishing Co., 1974).

(١٨) أنظر: «جيمس جويس» James Joyce: Ulysses (New York): (Random House, 1946).

إن العجز عن الارتفاع إلى مستوى الفن باستخدام الوسائل العقلية والمنطقية، لا يقتصر على فرع واحد فقط من فروع الفن، ولا أسلوب واحد من أساليبه. والاعتقاد الذي ساد بأن «الواقعية» أقرب إلى الإنسان ويمكن فهمها أكثر من التأثيرية أو السريالية، هو اعتقاد خاطىء إذا كان الفن في صميم جوهره هو موضع الاهتمام. فسرُّ «الموناليزا» ليس أقل من سر لوحة بيكاسو «عذارى أفينون» وهي اللوحة التي بدأت الثورة التكعيبية في أوروبا. إن جوهر الأعمال الفنية غامض غموض المعتقدات القلبية وغموض الحس الداخلي بالحرية. ولقد باءت جميع المحاولات لتعريف جوهر الفن تعريفاً عقلياً بالفشل، كما فشلت محاولات تعريف الحياة[١٩].

الفن والدين

هذه المحاولات رغم أنها غير كاملة بل وفاشلة، كما ذكرنا آنفاً، إلاّ أنها تومىء بطريقة غامضة إلى وجود رباط وثيق بين الفن والدين. «فالشعر هو ثمرة الصلة بين الروح والحقيقة وبين مصدرهما... الله»[٢٠]. و«كل قصيدة مدينةٌ بخاصيتها الشعرية إلى الحضور والتوهج والتأثير الموحّد لحقيقة غامضة تسمى الشعر الخالص»[٢١].

«لقد انبثق الشعر كوعي مباشر بذلك السر الكبير الذي تتساءل عنه حياتنا، وقد سيطر عليها لغز كوني»[٢٢].

---

(١٩) تعريف «هويزر» برهن على أن أي تعريف للعمل الفني هو تعريف فاشل حيث يقول «إن العمل الفني شكل ومضمون، اعتراف ووهم، لعب ورسالة، هو قريب من الطبيعة وبعيد عنها، هادف ولا هدف له، تاريخي ولا تاريخي، شخصي وفوق ـ شخصي في الوقت نفسه. أنظر: Arnold Hauser: The Social History of Art, trans. Stanley Goodman (New York: Knepf, 1951).

(٢٠) أنظر: «جاك ماريتان»: Jacques Maritain: The Situation of Poetry: Four Essays on the Relation Between Poetry, Mysticism, Magic and Knowledge trans.... (New York: Philosophical Library, 1955).

(٢١) أنظر: «أبوت بريمون»: Abbot Bremon: Pure Poetry (n.p., n.d.)

(٢٢) أنظر: «رولاند دي بنيفيل»: Roland de Peneville: Poetic Experience (n.p.; nd.)

«إن الشعر هو المستكشف الذي وجد مفتاحاً إلى مباهج الماضي»(٢٣). «الفن كخلق، وعلى الأخص الشعر كطريقة للوجود ـ يكدح جاهداً لكي يكون بديلاً لما هو مقدس... إن الشعر ـ سواء ظهر كمعرفة أو أسلوب حياة أو هما معاً ـ يرتفع بالإنسان فوق ظروفه الإنسانية، ليصبح مهنة مقدسة»(٢٤).

إن غالبية الناس قد لا يكون لديهم فكرة عن الرسم أو النحت أو الأدب، بقدر ما يجهلون فن المعمار. ولكنهم من خلال تجربة ميلاد أو موت، أو من خلال شخص ما يمارسون هذا الشعور الغامض بالسموّ الذي تقوم عليه جميع الأديان(٢٥).

وهناك كثير من الناس يعتقدون أن روايات «كافكا»، يمكن فهمها فقط باعتبارها من ذلك النوع من القصص الديني الرمزي، وقد قال «كافكا» نفسه إنه يرى في تساؤلاته نوعاً من الصلاة. «إن الكون مليء بعلامات لا نستطيع فهمها»(٢٦). وقال «مايكل لايريس» وهو سريالي معروف: «إنني لم أعد أؤمن بشيء حتى بالألوهية، ولا أؤمن بعالم آخر. ولكنني تحدثت بسعادة عن المطلق الخالد... لقد سيطر عليّ شعور غامض بالأمل في أن المعجزة الشعرية ستغير كل شيء، وأنني سأحيا في عالم الخلود، وهكذا أكون قد غزوت مصيري كإنسان بواسطة الكلمات»(٢٧).

إنها إذن قضية واحدة، قضية الإلهام الإنساني مُعبَّرٌ عنها بطرق مختلفة؛

---

(٢٣) أنظر: «جان ـ بابتيست» Jean - Baptist A Rimbaud: The Poet's Vocation... (Austin· Humanities Research Center, University of Texas Press, 1967).

(٢٤) أنظر: «جايتان بيكون»: Gaetan Picon· Contemporary French Literature, 1945 and after, trans... (New York: F. Ungar Co., 1974).

(٢٥) أنظر: «أندريه مالرو»: André Malraux Voices of Silence (New York: Doubleday, 1953).

(٢٦) أنظر: «فرانز كافكا»: Franz Kafka: Parables and Paradoxes in German and English (New York· Schocken Books, 1958).

(٢٧) أنظر: «مايكل ليريس»: Michel Leiris. The Age of Man, n.p.d.

فالدين يؤكد على الخلود والمطلق، وتؤكد الأخلاق على الخير والحرية، ويؤكد الفن على الإنسان والخلْق. وهي كلها في أساسها نواحٍ مختلفة لحقيقة جُوّانيةٍ واحدة عُبّر عنها بلغةٍ قد تكون وسيلة قاصرة في التعبير ولكنها الوسيلة الوحيدة المتاحة(٢٨).

في جذور الدين والفن هناك وحدة مبدئية. فالدراما ذات أصل ديني، سواء من ناحية الموضوع، أو من ناحية التاريخ. كانت المعابد هي المسارح الأولى بممثليها وملابسها ومشاهديها. وكانت أوائل المسرحيات الدرامية طقوساً ظهرت في معابد مصر القديمة منذ أربعة آلاف سنة مضت.

وقد انبثقت الدراما الإغريقية من أغاني الكورال في تكريم الإله «ديونيسوس»، وكانت المسارح تقام بالقرب من معبده، وكان العرض المسرحي يستمر خلال الاحتفالات المتعلقة بعبادة ديونيسوس كجزء من الخدمة الدينية(٢٩). إن الأصل الشعائري للمسرح وللثقافة بصفة عامة لا شك فيه، وهو يستند إلى أساس من أدلّةٍ تاريخية دقيقة(٣٠).

لقد كانت الدراما وليس اللاهوت، هي وسيلة التعبير عن الدين الحقيقي والمشاكل الأخلاقية للبشر. وتنعكس الطبيعة المزدوجة للدراما بوضوح في القناع(*)، الذي يوحي بالدين وبالدراما في الوقت نفسه.

لقد كانت الرسوم الأولى والتماثيل والأغاني والرقصات جزءًا من الشعائر، وإنما انفصلت مؤخراً عن العبادة وأصبحت توجد مستقلة. فعندما رسم الإنسان البدائي الحيوان الذي يعتزم صيده ـ فيما يسمى «سحر الصيد» ـ كان هذا نوعاً

(٢٨) أنظر: «جول مونرو»: Jules Mounerot: La Poésie moderne et le sacré (n.p.d.).

(٢٩) أنظر: «موريس بلوك»: Maurice E. Block: Death and Regeneration of Life (New York: Cambridge University Press, 1982).

(٣٠) أنظر: «زفونكو ليسيك»: Zvonko Lesic: Theory of Drama Throughout the Centuries (Sarajevo: n.p., 1977).

(*) لعل المؤلف يقصد القناع الذي اعتاد الممثلون ارتداءه ليستحضروا به الشخصية التي يقومون بتمثيلها. وهي الوظيفة نفسها التي يُستخدم فيها القناع في الطقوس البدائية (المترجم).

من العبادة، صلوات لكي ينجح في مهمته. وكان الهنود الحمر يرسمون خطوطاً ملونة مختلفة على الرمال خلال احتفالاتهم الدينية. وكانت هذه الخطوط جزءًا مُكَمِّلاً للشعائر. وظهر الباليه الياباني القديم المسمى «جيجاكو» Gigako إلى الوجود ـ وفقاً لاعتقاد اليابانيين ـ «عند خلق الكون». وكانت هذه المسرحيات القديمة مزيجاً من الغناء والرقص والتعبير الحركي الصامت، يستعرض بطريقة رمزية الحياة الآخرة لأرواح الموتى. وفي الفترة السابقة على الإسلام، كان الشاعر العربي شخصية مرموقة ذات سطوة ترجع إلى ما تملكه من قوة سحرية قادرة على حماية الحياة أو تدميرها(٣١).

نشر «جابرييل زايدا»، حديثاً، مختارات من أشعار هنود المكسيك يقول في مقدمتها: «إن الصفة المشتركة العامة للشعر عند هنود المكسيك هو رمزية الحياة الخالدة والعلاقة مع الطواطم(*) ـ من نبات أو حيوان أو ظواهر طبيعية ـ تتحول دائماً إلى طقوس سحرية أو دينية»(٣٢).

في ضوء وحدة الفن والدين يمكن الإجابة على اللغز المشهور، ألاَ وهو لغز وجود نشيد الإنشاد ضمن التوراة (المتداولة)، وهو نص دنيوي خالص ولكنه يتمتع بقيمة فنية ملحوظة، فإذا كان الفن والدين منفصلين انفصالاً قطعياً فلا تفسير للغز، أما إذا لم يكونا منفصلين هذا الانفصال فلا لغز هناك، ولا عجب إذن أن يوجد نشيد الإنشاد بين القراءات الدينية. لقد كان الأمر لُغزًا بالنسبة للذين حاولوا تفسير الكتاب المقدس تفسيراً عقلانياً، أما المؤمنون به فلم يستشعروا فيه

---

(٣١) أنظر: «سميلاجتس» Smilagic: Introduction to the Koran (Zagreb: n.p. 1975), p. XXVI.

(*) الطوطم «Totem» شيء كحيوان أو نبات يُتّخذ رمزاً للأسرة أو العشيرة البدائية، ويعتقد أفراد العشيرة أنهم ينتمون إليه أو ينحدرون منه بشكل ما. والطوطمية مجموعة من المعتقدات تدور حول الطوطم. ويرى «إميل دوركايم» فيلسوف علم الاجتماع الفرنسي أن الطوطمية كانت شكلاً من أشكال الدين ظهر مبكراً في حياة الإنسانية. (المترجم).

(٣٢) أنظر: «جابرييل زايدا»: Gabriel Zaida: Ommibus de Poesia Mexicana (n.p., n.d.)

شيئاً مستغرباً. إن الفن ابن الدين(٣٣)... وإذا أراد الفن أن يبقى حياً، فعليه أن يستقي دائماً من المصدر الذي جاء منه.

بلغ فن المعمار - في جميع الثقافات - أعظم إلهاماته في بناء المعابد. ينطبق هذا - على السواء - على المعابد في الهند القديمة وكامبوديا، كما ينطبق على المساجد في أنحاء العالم الإسلامي، وعلى المعابد التي وُجدت في غابات أمريكا قبل وصول كولمبوس، وكذا كنائس القرن العشرين في أنحاء أوروبا وأمريكا. ولا أحد من كبار البنائين والمعماريين اليوم يمكن أن يقاوم هذا التحدي. لقد صمّم «فرانك لويد» سنجاجوج بيت شولوم في إلكنز بارك، بنسلڤانيا، وصمم «لوكوربزييه» كنيسة نوتردام دي هوت في رونشام (انتهى البناء ١٩٥٥)، كما صمم دير الدومينكان في إڤر بفرنسا. وصمم «ميلز فان درْ رْوه» كنيسة معهد التكنولوجيا في إلينويْ سنة ١٩٥٢. وصمم «ألفار ألتو» كنيسة لوثر في ڤيوكسنسكي بفنلندا سنة ١٩٥٩. وصمم «فيليب جونسون» أول كنيسة للبرسبنزيان في ستامفورد سنة ١٩٥٩، ومعبد كنيست إسرائيل في نيويورك سنة ١٩٥٤. وصمم «رودلف لاندي» كنيسة لوثر سان بول في ساراسوتا بفلوريدا سنة ١٩٥٩. وصمم «أوسكار نيمير» كنيسة القديس فرانسيس أسيسي في بامبولا بالبرازيل. وصمم «إدوارد توروجا» كنيسة هيرالد في بيرنيس سنة ١٩٤٢. وصمم «فيلكس كانديلّا» كنيسة العذراء ميلا جروزا بالمكسيك سنة ١٩٥٣. وهكذا، فإن الفن المعماري - رغم أنه أكثر الفنون وظيفيةً وأقلها روحيةً - يثبت لنا صفته الدينية من خلال البناء الذي لا يتوقف لأماكن العبادة.

إن الفن يَرُدُّ دَيْنه للدين بوضوح أكثر، خلال الرسم والنحت والموسيقى. فتكاد الأعمال الفنية الكبرى لعصر النهضة تقتصر في تناولها على الموضوعات الدينية بدون استثناء. وقد وجدت هذه الأعمال ترحيباً أبوياً في الكنائس بجميع أنحاء أوروبا. فهل توجد كنيسة في إيطاليا أو هولندا لا تعتبر متحفاً فنياً في الوقت نفسه؟ إن لوحات «مايكل أنجلو» وتماثيله التي نحتها تمثل استمراراً بارزاً

(٣٣) أنظر: «هنري برجسون»: Henri Bergson: Creative Evolution...

للمسيحية، ويمكن الإشارة إليها باعتبارها «إنجيلاً من ألوان وأحجار». وتعتبر أوبرا «هاندل» المسماة «أوراتوريوس» - وهي نوع من الأوبرا الروحية - موسيقى دينية عظيمة كما في: سول، شامشون، والمسيح. وقد أبدع أعظم مؤلِّفَيْن للموسيقى في القرن العشرين وهما «دبوسي» و«استرافنسكي» موسيقاهما في موضوعات دينية، ألّف «دبوسي» القديس سباستيان الشهيد، وألّف «استرافنسكي» سمفونية المزامير والقداس... وصوّر «شاجال» لوحاته الخمس عشرة الرئيسة في موضوعات إنجيلية. أما مؤلف موسيقى البيانو العظيم «أوليفر مسيائن» - وهو يمثل رواد الموسيقى الطليعيين في الخمسينات - فقد أبدع سلسلة من الأعمال مستلهماً التأملات الدينية (عشرون نظرة على طفولة المسيح). إن أعظم أعمال الباليه المثيرة «لموريس بيجار» - وهو أكبر مبدع معاصر في هذا المجال... كان مصدر إلهامه أساطير «فاجْنر» وتصوّف الشرق الأقصى، ومثال ذلك أعماله: بودلير، ناكتي، والظافرون. إن «موندريان» - وهو أحد مؤسسي الرسم التجريدي وعضو جمعية صوفية بهولندا - يرى في الفن نُسكاً وتطهيراً، ويعتبره وسيلة للوصول إلى الحقيقة المطلقة. وقد طوّر «جان تورب» - وهو هولندي مشهور أيضاً - مفاهيم دينية وأخلاقية في الرسم من خلال رمزيته وتصوّفه. وكتب «كنيث كلارك» عن «رمبرانت» فقال: «كان عقله منغمساً في الانجيل وكان يحفظ قصصه إلى أبعد تفاصيلها عن ظهر قلب... وفي لوحاته لا يكاد الإنسان يعرف ما إذا كان يسجل فيها ملاحظة من ملاحظاته أو أنه يصور الكتاب المقدّس، فقد كانت الخبرتان تنموان معاً في عقله»[٣٤]. ويستلهم «إيفز كلاين» دراساته لديانة «الزّن» البوذية ويتأمل الطاقة الكونية اللامادية، والتي هي بوجه من الوجوه شكل مُصوّر لفلسفة «برجسون» في الحدس، فالفن عند «كلاين» جَيَشان نداء باطني خالص أو نوع من البلاغ الإلّهي، وقد صنع أكثر لوحاته مغامرةً «نشأة الكون» بمساعدة الريح والمطر.

إن فكرة ما يسمى «بمسرح العالم» تُبدي لنا بوضوح الخاصية المقدسة للرموز، حتى أن أحد الكتاب قال معلقاً على ذلك: «إن عصرنا هو عصر نمو

---

(٣٤) أنظر: «كنيث كلارك»: Kenneth Clark: Civilization (London: n.p., 1969) p. 203.

رموز الأفكار والمشاعر المقدسة».. وليس هذا اتجاه جديد ولا مؤقت، إنما هو حالة دائمة تنبع من صميم طبيعة الفن. فالفن، إذا استبعدنا منه الغُثاء، مقدس وفوق-عقلي(٣٥).

إن ما يخبرنا به الفن والطريقة التي يخبرنا بها شيء يفوق قدرتنا على التصديق، كأننا بإزاء رسالة دينية. أنظر إلى اللوحات الجصية اليابانية القديمة، أو قطعة من فن الأرابيسك الإسلامي على مدخل فناء قصر الحمراء (بغرناطة)، أو إلى قناع من جزر الميلانيزيا، أو إلى رقصات قبيلة في أوغندا، أو لوحة يوم الحساب «لمايكل انجلو»، أو لوحة جيرنيكا «لبيكاسو»، أو استمع إلى موسيقى «دبوسي» في استشهاد القديس سباستيان، أو إلى أغنية روحية زنجية، ولسوف تجرّب شيئاً غامضاً مُلغزاً فوق المنطق والمعقول كما تشعر في الصلاة. ألا يبدو عملٌ من أعمال الفن التجريدي لا عقلي ولا علمي كأنه شعائر دينية؟ إن اللوحة الفنية بشكل ما، هي نوع من أنواع الشعائر مرسومة على قماش، كما أن السمفونية شعائر لحنية.

إن الفن ليس إبداعاً للجميل، خصوصاً إذا اعتبرنا أن نقيض الجمال ليس هو القبح وإنما الزيف. إننا لا يمكن أن نصف بالجمال الأقنعة «الأزتية» أو أقنعة ساحل العاج، ولا التماثيل الصغيرة التي لا عيون لها والتي نحتها «جياكومتي»، فهذه كلها تعبير عن البحث الأصيل عن الحقيقة، لأنها تمثل شعوراً، إحساساً جُوانيّاً، اتحاداً بحدثٍ كونيّ يتعلق بمصير الإنسان، إنّها ببساطة شعور بالتسامي.

هذه الصلة الجُوّانية بين الفن والدين يمكن إدراكها في حقيقة أخرى، أيضاً وهي تعمُّد أو قِلّة الاهتمام المهني الذي يوفره الفنانون لمظهرهم الخارجي، مقارنة بما سُمّيَ «بالاتساخ المقدس» لبعض النظم الدينية، خصوصاً في الهندوسية والمسيحية. إن الفنانين والرهبان جميعاً في أعين الناس العاديين من

(٣٥) إن القرن الثامن عشر ـ عصر الموسيقار باخ ـ ليس هو المثل الوحيد على ذلك. ولكنه بالتأكيد أبرز دليل، وذلك بسبب التناقض الحاد الذي شهده: فقد كان الفكر لادينياً وكانت الحياة مدنية، أما الفن فقد انحاز إلى جانب الدين.

طينة واحدة. ومهما يبدو الأمر غريباً لأول وهلة، إلاّ أن هناك فكرة واحدة في أعماق الرهبنة والبوهمية. عندما كان «جوليوس الثاني» يطارد «مايكل أنجلو» ويستعجله (لإكمال عمله في الرسم)، إنما كان يدفعه لتحقيق قدره الخاص، أما اضطهاد الدولة للفنانين، فقد كان له دائماً هدف مضادٌ ألا وهو إجبارهم على التخلّي عن رسالتهم. إن الفنانين لم يشعروا بوقْع النظام الشمولي لسيطرة الكنيسة في العصور الوسطى، فقد كان ذلك من نصيب العلماء، ويبدو أن العلماء في الاتحاد السوفياتي كانوا أقل الناس شعوراً بوطأة النظام الشمولي للحكم الراهن.

وفي نهاية العصور الوسطى، عندما كانت محاكم التفتيش منصوبة، وتعذيب العلماء على أشدّه، أبدعت المدرسة الإيطالية أعظم أعمالها الفنية. وتحت حكم «ستالين» ورفيقه «أزدانوف»(٣٦) بلغ العِلم السوفييتي أعلى نتائجه في حقل الطاقة الذرية وفي العلوم الكونية. أما الفن السوفييتي، فقد ناء بكل الضغوط لأنه بصفته فنًّا، فإنه ينتمي إلى عالم آخر. لقد حاولت الكنيسة أن تجعل العلم خادماً للاهوت، وفي الاتحاد السوفييتي حاولوا أن يجعلوا من الفن خادماً للسياسة. وعندما أعلنت السلطات الحكومية أن «الواقعية الاشتراكية» ـ طبقاً لمصطلح ستالين ـ هي المنهج الصحيح الوحيد للفن السوفييتي، كان هذا إملاءً وخطأً من النوع نفسه الذي فعلته الكنيسة مع العلم. وكل الفرق بينهما، هو أن الإملاء كان موجهاً للفن، بينما الآخر كان موجهاً للعلم. ولكنّ هذا كان نتيجة سوء فهم، فالإلحاد لن يفهم أبداً جوهر الفن وطبيعته، ولن يفهم الدينُ العلْمَ. كان «بيكاسو» يستطيع أن يذهب بنفسه إلى الاتحاد السوفييتي ولكن أعمال «بيكاسّو» لا يمكن أن تدخل هناك. فالاتحاد السوفييتي كان يتقبل موقف «بيكاسّو» السياسي ولكنه لا يقبل فنّه، فإن الفن يبقى هو هو بصرف النظر عن وعي الفنان أو رغباته أو أفكاره ـ يبقى الفن رسالةً مقدسة، شهادة ضد محدودية الإنسان ونسبيّته، خبراً

(٣٦) «ازدانوف» Zhdanov، كان أكبر المقربين إلى «ستالين» وهو سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الروسي، وكان معروفاً بأنه بطل اضطهاد الفنانين والفلاسفة والكتاب والموسيقيين، وغيرهم من رجال الفكر بعد الحرب العالمية الثانية.

من النظام الكوني، منظوراً كونياً في كلّيته وفي جزئياته، تحدّياً للرؤية المادية لكونٍ بلا إله.

لقد وُضعت روايات «فيودور دستويفسكي» المسيحية في القائمة السوداء في الاتحاد السوفييتي للسبب نفسه الذي وُضعت فيه لوحات زميله «مارك شاجال» في القائمة السوداء. وفي اضطهاد «باسترناك» و«سولزنيتسين» تتجلى المأساة نفسها ولكن بمنطق عكسي. ففي سياق «برونو» و«جاليليو» هناك أحداث متماثلة قابلة للمقارنة بين «الازدانوفية» ومحاكم التفتيش. «فالازدانوفية» إرهاب ضد الفنانين والمفكرين باسم إلحاد الدولة، بينما كان إرهاب محاكم التفتيش «إزدانوفية» ضد العلماء باسم الكنيسة كدين مؤسّسيّ.

الفن والإلحاد

إن ركود الفن والتوسع في التعليم كما حددته الحضارة خاصية يتميز بها «إلحاد الدولة»، فنسبة الذين يلمّون بالقراءة والكتابة في الدول الشيوعية فاقت كل ما أمكن إنجازه في هذا المجال. فطبقاً لإحصاءات الاتحاد السوفييتي لسنة ١٩٦٥، كان هناك ستون مليوناً من البشر أسماؤهم مُدرجةٌ في المدارس. ولكنه تعليم أحادي الجانب يستند إلى تلقين سياسي مذهبيّ خالٍ من النقد. في هذا النموذج لدولة حضارية يبدو واضحاً، أن الفن والثقافة في تقهقر. وينطبق هذا بصفة خاصة على العلاقة بين السلطة وبين المواطنين، أو بوضوح أكثر على قضية حرية الإنسان باعتبارها قضية جوهرية في الثقافة.

فالأدب، وفقاً للرأي الرسمي - وليس في الاتحاد السوفييتي سوى الرأي الرسمي - هو وسيلة للتأثير السياسي اليومي على الجماهير. وقد صدر قرار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي سنة ١٩٣٢، أُلغيت بمقتضاه جميع الجمعيات الأدبية، وأُنشىء ما سُمّيَ باتحاد الكتّاب السوفييت. وكان هذا إلغاءً بالمعنى الحرفي للكلمة، فمن بين سبعمائة كاتب الذين حضروا المؤتمر الأول لكتّاب الاتحاد السوفييتي سنة ١٩٣٤، بقي منهم أحياءً خمسون فقط حضروا المؤتمر

التالي سنة ١٩٥٤. وُجد معظمهم ميتاً في حملة التطهير الستالينية[٣٧]. وتم إعلان «الواقعية الاشتراكية» منهجاً وحيداً للفن السوفييتي. وكشكل من أشكال الفن الملتزم بالمذهب ظهر الانتاج الروائي يتناول التصنيع والمزارع التعاونية المسماة «كولخوز». وفي مؤتمر الكتّاب السوفييت سنة ١٩٦٥، شُجبت نظرية «اللابطولة» في الأدب السوفييتي، وتوصل المؤتمر إلى قرار بأن «خاصية الأدب السوفييتي هي الوطنية والأعمال البطولية».

الفيلم هو أهم أنواع الفنون كما قال «لينين»، ولكنه أقل أنواع الفن فنّيةً. فإذا كان على الفن أن يخدم شيئاً أو شخصاً ـ فليكن أيديولوجية أو حكومة ـ فإن الفيلم أنسب فن يمكن اللجوء إليه.

قال الناقد السينمائي السوفييتي «ر.ن. يورنجيف» في أحد كتبه عن الفيلم الكوميدي إن «ستالين» لم يكن يحب الأفلام التي تُعنى بالموضوعات المعاصرة فتكشف بذلك عن المصاعب والأذى والصراعات. وبدلاً من ذلك، أصرّ «ستالين» على أن تُعنى الأفلام بعرض مناظر الاحتفالات والأعياد والأعراس والاجتماعات والرقص الشعبي وأغاني الكورس الجماعية. ولأن ستالين كان يشاهد جميع الأفلام قبل عرضها على الجمهور، فقد كان يملي تعليماته أو توجيهاته التي اعتُبرت قوانين. وكانت النتيجة هبوطاً شديداً في إنتاج الأفلام وظهور «الخوف من النقد».

كانت روسيا في القرن التاسع عشر دولة فقيرة ونصف جاهلة، ومع ذلك استطاعت أن تقدم للعالم «بوشكين» و«تشيكوف» و«تولستوي» و«دستويفسكي» و«تشايكوفشكي» و«رمْسكي كورساكوف» أما اليوم، ونحن في النصف الثاني من القرن العشرين، فلا تستطيع أن تشير إلى فنان واحد أو كاتب واحد على مستوى الكتّاب الروّاد في الأدب الروسي... فإذا كان هناك اسم ذو شأن لا يزال يظهر، فإنما يرجع إلى العبقرية الروحية التي يتمتع بها الشعب الروسي، وكقاعدة مسلّمة لا بد أن يكون معارضاً للنظام كما كان الشأن مع «باسترناك»

---

(٣٧) أنظر: دائرة المعارف السربو ـ كرواتية، طبعة زغرب، الجزء الخامس، ص ٦٤١.

و«سولزنيتسين» و«فوزنسنسكي». إن الأرض الروسية خصبة، ولكن المناخ بالنسبة للشعراء والفنانين مناخ عقيم.

لقد بدأ صعود نجم العِلْم السوفييتي وانحطاط عصر الفنون بعد قيام الثورة. فقد أنجبت روسيا السوفييتية علماء طبيعة وعلماء ذرّة وسياسيين ومنظّمين، ولكن لا شعراء ولا رسامين ولا مؤلّفي موسيقى.

ويبدو القصور مُلفِتاً للنظر، خصوصاً في حقل الفلسفة. فهو حقل فارغ تماماً، اللهم إلاّ أساتذة الفلسفة في الجامعات وكَتَبة المعاهد الفلسفية. فليس في الاتحاد السوفييتي اليوم فيلسوف واحد يستطيع أن يقف جنباً إلى جنب مع فلاسفة مثل «هيدجر» أو «ماركيوز» أو «سارتر». وعلى أية حال، فإن فلاسفة الاتحاد السوفييتي لا يمكن مقارنتهم بزملائهم الذين كرّسوا قدراتهم الفكرية للعلم والهندسة والسياسة.

لقد تم قمع جميع مظاهر الحياة الفكرية عُنوة بفرض «الواقعية الاشتراكية». واتضح أن اهتمام الجمهور في تناقض مستمر، ومن ثم نشأت محاولات لإثارة الاهتمام من خلال رفع شعارات مثل: «كم هي عالية ورائعة تلك المنصّة التي يرتفع عليها علم الواقعية الاشتراكية»(٣٨).

إن كُتَّاباً مثل «جريكُوركو» و«بُوْيكو» و«مَالكيف» و«تراشُوف» و«سَيشنْسكي» ـ وهم غير معروفين في أوروبا ولا في الاتحاد السوفياتي نفسه ـ وُجّه إليهم المدح من قِبل النُّقّاد الرسميين لأنهم اهتموا بموضوعات «الانتاج الصناعي»، فكانت أعمالهم تتناول إنشاء المؤسسات الصناعية الضخمة و«تعكس حياة الطبقة العاملة والعاملين في القرى». وكانت هذه أعمالاً يتم كتابتها «حسب طلب المجتمع» أو ما يطلق عليه اسم «سوكزاكز»(٣٩). وقد اعترف الأكاديمي «كورزيف» قائلاً: «مما يُؤسف له أن كثيراً من اللوحات التي عُرضت في

(٣٨) كان هذا الشعار مرفوعاً على معرض للأعمال الأدبية السوفياتية في مانييز سنة ١٩٧٤.

(٣٩) «سوكزاكز» Soczakez مصطلح يطلق في الاتحاد السوفياتي على أعمال تتم حسب الطلب وتتسم بالتماثل والتكرار، وتفتقر إلى الإلهام الحقيقي.

المعرض كانت في غالبيتها أشكالاً مختلفة لأعمال سبق إنجازها من قبل». وعبّر الشاعر «بوريس أولينيك» عن شكواه من تكنيك الأبيض والأسود في تصوير الحياة، ومن الرمادية والسطحية والضحالة بقوله: «في سماء الشعر السوفييتي تظهر نجوم خابية الضياء متماثلة، فليس هناك شعر حقيقي وإنما يوجد نظْم وتقليد للشعر». واشتركت مجموعة من الكُتّاب السوفييت منهم «أندريه فوزنسنسكي» و«بيلا أحمدولينا» و«ڤاسيلي أكسيونوف» و«فاضل إسكندر» وغيرهم في الشكوى سنة ١٩٧٩ في نشرة تسمّى التقويم السنوي «Almanac» من أوضاع الأدب في الاتحاد السوفييتي، وكان في رأيهم أن الأدب السوفييتي يعاني من «مرض مزمن يمكن تشخيصه بأنه خوف الأدب وجموده المتجهم، نتج عنه حالة من الكساد والجبن والصمت»(٤٠).

هذا البتر للفن أصاب الفن المعماري أيضاً. فقد اتجه المعمار في أنحاء العالم نحو الوظيفية ونحو التراكيب المعمارية العارية، ولكن، لم يكن هناك أردأ ولا أسوأ أو أكثر انعداماً للشخصية من تلك المدن المصنوعة أو الأجزاء الجديدة من هذه المدن في الدول الاشتراكية، إذا قورنت بجميع المباني في أنحاء العالم المتحضر. إنها تنفث في الأفق لوناً رمادياً متصلاً، وتبعث على الشعور بالملل والرتابة. وقد قُدّمت بعض التفاسير الاعتذارية عن هذه الحال البائسة، ذُكر منها: الطلب الكبير على المساكن، وقلة الاعتمادات المالية، وأساليب البناء... وغير ذلك. ولكن ظهر أن هذه المعاذير لا أساس لها. فجميع المباني الجميلة يرجع تاريخ إنشائها إلى فترات كان الفقر فيها أشد. كما أنه من الممكن تصميم مبانٍ جميلة حتى مع استعمال المواد سابقة التجهيز. ولكن ما نجده هنا هو موقف - واعٍ أو غير واعٍ - يمكن تلخيصه في هذا التساؤل: إذا لم يكن هناك روح للإنسان، فلم إذنْ نحرص على أن يكون للمدن روحاً؟

على أي حال، عندما نتحدث عن الفن ينبغي أن نميز بين الشعب الروسي

---

(٤٠) نشرة Almanac عرفت باعتبارها أداة للجدل اللاذع بين مجموعة من الكتاب الأمريكيين... وبين إدارة منظمة موسكو للكُتّاب... وكانت تطبع في كل من الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة.

وبين الحكومة السوفييتية، فالشعب ممتلىء بمشاعر دينية وفنّية، بينما الحكومة ضد الدين وبالتالي فهي معادية للفن. إن اهتمام الشعب بالأدب اهتمام هائل يقرب من الهستيريا على حد تعبير الكاتب «ڤاسيلي أكسيونوف». وتستحق هذه الظاهرة النظر والبحث... فبسبب التدين المكبوت عند الشعب الروسي يمارس الشعب من خلال الأدب ما هو مُحرّم عليه ممارسته خلال الدين. فمع الإلحاد القهري يصبح الفن بديلاً للدين المكبوت(٤١).

العالم المادي للفن

تملك الثقافة الفن، وتملك الحضارةُ العلم أو بتعبير أدق علم الاجتماع.

فعلم الاجتماع هو الانعكاس الأمين لروح الحضارة أو انعدام روحها، والاختلاف بين المدخل الفني ومدخل علم الاجتماع يعكس الانقسام الأساسي للعالم، كما يعكس حقيقة أن البحث فيهما يتجه في اتجاهين متضادين: الأول نحو الإنسان كشخصية فردية، والثاني نحو الإنسان كعضو في مجتمع.

بالنسبة للشاعر، ما يسمى «بالإنسان العادي» خرافة وكذبة. فالإنسان عند الشاعر إنسان فرد متعيّن، شخصية متميزة. أما علم الاجتماع، فيرى في الإنسان (وفي الحياة أيضاً) العام والكمّي فحسب، ويغمض عينيه عن ذلك الذي يوجد بالفعل وهو الشخصية الحية المتفرّدة، التي لا تلتبس مع فرد أو شخص آخر.

لا يرى الفن شعباً ولا جنساً بشرياً، وإنما يرى إنساناً فرداً إلى جانب إنسان فردٍ آخر، في صف لا ينتهي من شخصيات محدّدة ووجوه مختلفة، حيث يقول الفنان إن الفرد لا يمكن جمعه أو تحويله إلى حالة متوسطة، إلى إنسان عادي.

(٤١) هذا البديل قد تكون له أسباب أو أشكال مختلفة، ولكنه دائماً طبيعي وعفوي، وقد لاحظ كنيث كلارك أنه في الدول الكاثوليكية تحتل دار الأوبرا مكان الكنائس، «عندما تصبح هذه مودة قديمة». في هذه البلاد تصبح دار الأوبرا مثل الكاتدرائية التي كانت في الماضي أجمل وأعظم المباني في المدينة. أنظر:

Kenneth Clark: Civilization, p. 236.

فما معنى أن ترسم وجه إنسان ما لم تكن تريد أن تجعل في الإمكان التعرف عليه متفرّداً مختلفاً عن جميع الوجوه الأخرى؟. يريد علم الاجتماع أن يكتشف العام والمشترك، أما الفن فيريد أن يكتشف الخاص والفردي.

لا يحب الإنسان أن يُصنّف، ويشعر الناس بكراهية تلقائية للاستبيانات المبنية على المناهج الكمية وعلى الحساب والأرقام، وتهتم بالصفات العامة والأنماط والمقاييس المعيارية. لا أحد يرغب في أن يكون المواطن العادي. إن كراهية علم الاجتماع تبدو على أشد ما تكون عليه الكراهية عند الشعراء والفنانين. كتب «ريلكه» يقول: «عند أجدادنا كان البيت والنافورة العامة، والبرج المشهور، - وحتى ملابسهم ومعاطفهم - كل هذه الأشياء كانت تعني بالنسبة لهم أموراً غاية في الأهمية، فيها أصالة عميقة وكأن كُلًّا منها فيه شيء شخصي يميزه، شيء إنساني. أما في هذه الأيام، فتأتي الأشياء من أمريكا وتتكوّم، أشياء حقيرة لا قيمة لها، لكنها تخلق حياة وهمية... فالبيت المصمم على الطراز الأمريكي، والتفاح الأمريكي أو العنب الأمريكي، ليس في أحدها شبه بالبيت أو الفاكهة أو بقطف العنب الذي كان يستحوذ على أمنيات أجدادنا وأفكارهم...»(٤٢).

يقول «و.هـ. أودين»:

«لا ينبغي أن تستسلم أو تجيب على استفسارات أو ألغاز عن شؤون هذا العالم، ولا تذعن أبداً للدخول راضياً في امتحانات، ولا تستأنس بالجلوس مع صاحب الإحصاءات، ولا تقترف جريمة علم الاجتماع»(٤٣).

يتحدث العلم والفلسفة عن العالم الخارجي أو عن الإنسان، ولكن عما في هذا أو ذاك بصفة عامة. أما الفن، فلا ينظر إلى الأمور هذه النظرة، إنه يرى الأشياء على ما هي عليه... ولا يتحدث الفن بصفة عامة إنما يتحدث عن إنسان متعيّن،

---

(٤٢) أنظر: «راينر ماريا ريلكه»
Rainer Maria Rilke: Letters of Miso... (Wiesbaden: Insel - Verlag, 1966).

(٤٣) أنظر: «و.هـ. أودين» W.H. Auden: Under Which Lyre? A reactionary tract for the times (Cambridge: Harvard, 1946).

عن: «أوليفر تويست»، عن «يوجين أونجين» عن «فيودور كرامازوف». إن شجرة الليمون التي يذكرها الشاعر ليست هي شجرة الليمون التي يدرسها ويناقشها عالم النبات، إنما هي شجرة ذات رائحة عطرة وظلّ ظليل في حديقة الشاعر، اعتاد أن يجلس تحتها ويسترجع أحلاماً طفولية. ومن ثم، يبدو الفن لنا أكثر واقعية، لأن كل ما هو موجود بالفعل هو فرد. وهنالك أمثلة تصور هذا المعنى.

في رواية «الحرب والسلام» لتولستوي شخصيات عديدة، كل شخصية منها نسيج مختلف متفرّد. وفيما يلي وصف لإحدى هذه الشخصيات وهي للدبلوماسي «بليبين»:

«إنه واحد من أولئك الدبلوماسيين الذين يعرفون ماذا يعملون، وبالرغم من ميله إلى الكسل إلاّ أنه قد يقضي ليالي بأكملها يعمل جالساً على مكتبه.. إنه يحب الكلام قَدْرَ حبّه للعمل، ولكنه عندما يتحدث فقط، يبدو فكهاً سريع الخاطر، وعندما يكون في صحبة آخرين يترقب دائماً فرصته ليقول شيئاً هاماً.. عندئذ يتدخل في الحديث... وأحاديث بليبين دائماً مُترعة بعبارات دقيقة فكهة تثير اهتمام الجميع. كان وجهه النحيف مُجهداً مائلاً للشحوب تكسوه تجاعيد كثيفة، تبدو دائماً وكأنها قد دُلكت بعناية، كما تبدو أطراف أصابعنا بعد الاستحمام.. وكانت حركات هذه التجاعيد هي النشاط الوحيد لأسارير وجهه»(٤٤).

وفيما يلي وصف «لأوليفيا بنتلاند» في رواية «الخريف المبكر»: «... لو أن لها منافسٌ بين هذا الحشد الذي يعج به هذا المنزل العتيد الذي يُرجّع الصدى، فإنها «أوليفيا بنتلاند» - أمّ «سيبل» - إنها تتنقل وحدها معظم الوقت تراقب ضيوفها.. وهي تعرف تماماً أن الحفلة الراقصة ليست هي كل ما يجب القيام به.. لا شيء فيها متألق أو آسر.. لا شيء فيها من أمور الدنيا المادية يُبهر كالثوب الأخضر والماس والشعر الأحمر اللامع الذي تتمتع به «ساڤين كاليندر». ولكن «أوليفيا» أميل إلى أن تكون امرأة لينة مهذبة متزنة، جمالها الرصين يغزو بطريقة

---

(٤٤) «ليو تولستوي»

Leo Tolstoy: War and Peace. trans. (New York: Modern Library, 1940).

أرقّ وأبطأ. إنك لا تلاحظها للوهلة الأولى بين الضيوف، وإنما تصبح واعياً بوجودها تدريجياً، وكأنها تتسلل إلى نفسك مع عطرٍ غامض»(٤٥).

وإذا وُصف شيء، فلا يوصف في عموميته، وإنما يُوصف شيء محدّد مُتعيّن، قد يكون من البساطة كصندوق أقلام رصاص، كما في رواية «ريتشارد لويلين» (كم كان وادينا أخضر) يقول: «كان هناك صندوقٌ جميلٌ يبلغ طوله حوالى ثماني عشرة بوصة وعرضه ثلاث بوصات، وله غطاء ينزلق لتفتح الصندوق، محفور عليه موضع مناسب لحجم طرف الأصبع، والصندوق مُكوّن من طبقتين، في الطبقة السفلى منه ثلاثة أقلام حمراء جديدة وجميلة ليس عليها أثر من عض الأسنان، أطرافها مُسْتدقّة، ومرصوص إلى جوارها قلمان آخران أخضران يحمي رأسيهما غطاء من نحاس أصفر.. وفي أقصى طرف المقلمة مكان خالٍ لوضع الممحاة.. أما الطبقة العليا من الصندوق، فيوجد بها خمسة أقلام أخرى جميلة، ثلاثة منها صفراء اللون، وواحد منها أحمر، والآخر أزرق...»(٤٦).

وإذا وُصف موقفٌ ما، فلا بد أن يكون موقفاً معيناً متميّزاً: مثال ذلك، «في يوم السبت حوالى الساعة الرابعة بعد الظهر.. على رصيف المحطة الخشبي القصير، كانت امرأة صغيرة متشحة بثوب أزرق سماويّ اللون تجري القهقرى.. وهي تضحك وتلوّح بمنديل في يدها.. وفي الوقت نفسه كان هناك زنجي يتدثر بمعطف مطر مائل للصفرة ويلبس حذاءً أصفر وقبّعة خضراء.. كان يمر عند انعطاف الطريق وهو يصدر صفيراً.. وبينما كانت المرأة لا تزال تجري بظهرها اصطدمت بالرجل تحت فانوس يتدلى من السور.. وهو يضاء عادة في الليل... هنا في وقت واحد.. وبشكل مفاجىء تجد أمامك سوراً خشبياً مُبلّلاً تنبعث منه رائحة قوية، وهذا الفانوس، وهذه الشقراء الصغيرة بين ذراعي زنجي تحت سماء ملتهبة»(٤٧).

---

(٤٥) «لويس برومفيلد» Louis Bromfield: Early Autumn... (New York: Frederick..., 1926).

(٤٦) «ريتشارد لويلين» Richard Llewellyn: How Green Was My Valley (New York: Macmillan, 1940).

(٤٧) أنظر: «جان بول سارتر»
Jean Paul Sarter: Nausea (New York: French and European, 1939.)

وهذه شخصية أخرى مُصوّرة تصويراً دقيقاً من الرواية نفسها: «كانت الساعة الواحدة والنصف.. وكنت في مقهى «مابلي» أتناول سندويشاً.. كل شيء عادي تقريباً.. وعلى أي حال، فكل شيء دائماً عادي في المقاهي وعلى الأخص مقهى «مابلي».. وذلك بفضل مديره مسيو «فاسكيل».. وهو رجل يبدو في عينيه تعبير سوقي.. عيناه صريحتان واثقتان.. لقد أزف موعد راحته في الظهيرة، وبدا في عينيه الاحمرار.. ولكنه لا يزال يسير بين المناضد في حيوية وتصميم.. يتجاذب أطراف الحديث همساً مع زبائنه...»(٤٨).

وفي ما يلي وصفٌ لمنظر طبيعي: «كانت الساعة الحادية عشرة في الصباح.. وكانت الشمس خلف «بيير» مائلة قليلاً إلى يساره، مُرسلةً أشعتها المضيئة خلال هواء نظيف طلق.. وتمتدّ أمام «بيير» بانوراما ضخمة من الأرض المتدرجة الارتفاع حوله كأنها مسرح.. وفي القمة يبدو الطريق الكبير إلى «شمُولنسْك».. يخترق المدرج ثم يمضي نحو قرية صغيرة بها كنيسة بيضاء.. وتقع على المنحدر نازلاً حوالى خمسين خطوة.. إنها قرية «بورنديتو».. وفي أسفل القرية يمتد الطريق عبر قنطرة ثم يلتوي هابطاً صاعداً حتى يصل إلى قرية «ڤاليوڤو».. التي يمكن رؤيتها على مسافة ستة كيلومترات.. ثم يتلاشى الطريق خلف قرية «ڤاليوڤو» في غابة كان يكسوها صفرة الجفاف عند الأفق.. على يمين الطريق في هذه الغابة يتألق ـ من بُعد ـ أمام الشمس صليبٌ وبرج الجرس في دير «كالوشا».. وعلى ساحة الوادي الأزرق من يمين الطريق ويساره كان دخان النيران يُرى من أماكن مختلفة متصاعداً في كميات لا نهاية لها من أسلحة جيشنا وجيش العدو. ومن ناحية اليمين في اتجاه نهر «كالوشا» وموسكو، كانت الأرض تبدو صخرية جبلية.. وكانت تُرى من خلال الصخور قريتا «بزبوڤو» و«زهارينو».. أما من ناحية اليسار، فبدت الأرض أكثر تسطيحاً تنتشر عليها حقول الذرة.. وقد أمكن هنالك رؤية الدخان المتصاعد من قرية «سميونوڤسكي» المحترقة»(٤٩).

---

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) أنظر: «تولستوي»: الحرب والسلام. Tolstoy: War and Peace...

وأخيراً، هناك هذا الوصف لغرفة من الداخل:

«يعرف «بيير» هذه الغرفة معرفة جيدة.. فهي مقسّمة بأعمدة وقوس.. مفروشة كلها بسجاد فارسي.. وفي حزء من الغرفة خلف الأعمدة حيث يوجد سرير من خشب الماهوجني مرتفع.. يمتد تحت ستائر حريرية.. كان مُضاءً بضوء أحمر واضح مثلما تضاء الكنائس في صلاة الغروب.. وتحت ضوء خافت كان يوجد مقعد مستطيل من طراز ڤولتير قد وضعت عليه حديثاً مساند لا غضون فيها بيضاء ناصعة كالثلج... وكان يرقد على المقعد مُغطًّى إلى منتصفه بغطاء أخضر لامع جسم أبيه الضخم الذي يعرفه «بيير» جيداً.. إنه الكونت «بيزولوڤ» بخصلة الشعر الرمادية نفسها منسدلة على جبهته العريضة لتذكرنا بوجه الأسد.. إنه الوجه نفسه ذو الصفرة المائلة للاحمرار.. ذلك الوجه المتميّز بتجاعيده الكثيفة النبيلة»(٥٠).

هذه الأمثلة القليلة التي التُقطت من بعض الروايات التي تصادف وجودها في متناول اليد، ليست شيئاً مميزاً لأعمال «تولستوي» أو «سارتر» أو «برومفيلد» أو «ليولين» فحسب، إنما هي ظاهرة تحدثنا عن الفنان بل الفن في جوهره. وكلما كان الفنان عظيماً، كان قادراً على متابعة هذا القانون الداخلي لكل فن: الفردي، المتجسّد، الشخصي، الأصيل، المتفرّد.

أما العلم والفكر، فيميلان إلى الطرف الآخر المضاد: إلى التجانس، ليكشف دائماً الشيء المشترك في جميع الموجودات. ينطوي الفن بداهة على الأصيل.. فلا شيء يتكرر، لا صفة ولا موقف، ولا يوجد شيء على مدى الأبدية متماثل أو متطابق مع غيره. هذا الإيمان كامن في طبيعة الفن نفسها، كما أن المماثل والمكرر والمطابق أساسي في الافتراض العلمي.

ويمتد بين هذين الطرفين طيف من الدرجات تبدأ من الآلي متجهة نحو الشخصيّ، فنجد المادة وقوانينها على طرف والحياة بأعلى منجزاتها وهي الشخصية على الطرف الآخر، وكلما ابتعدنا عن الآلي انبثقت الحرية والإبداع.

---

(٥٠) المصدر نفسه.

ومن ثم، فعلى هذا القطب الآخر، قطب الشخصية، لا يوجد سوى الأصيل، والعكس صحيح: فكلما بعدنا عن الشخصية ظهرت الشرطية والنظام والاتساق، فعلى هذا القطب لا يتحكم سوى المجرّد والمساوي والآلي.

دراما الوجه الإنساني

الفن مأخوذ بمشكلة الشخصية، ففي رواية «الحرب والسلام» تظهر خمسمائة وتسع وعشرون شخصية. وفي «الكوميديا الإلّهية» عالم لا حصر له من الشخصيات، كل واحدة منها نفس توجد مع خطاياها ومسؤولياتها، حتى ليبدو لنا منظر يوم الحساب مع بلايين الناس الذين عاشوا وماتوا حقيقياً تماماً.

إن اللوحات الجصية على سقف كنيسة «سيكستين» وبها مناظر الخلق، تمثل متحفاً للوجوه المتفردة ـ أعني شخصيات. فالفردية تجعل الوجه مُشخَّصاً، وذلك بمنحه حياته الجُوّانية وحريته.. فالشخصية ليست مطابقة للوجه الإنساني، إنما هي الرغبة المنعكسة على هذا الوجه. والشخصية تنتسب إلى الطبيعة كما ينتسب العقل إلى المادة، والكم إلى الكيف، والوعي إلى الجمود، والدراما إلى «الطوبيا». الشخصية هي الفردية والعفوية والحرية، إنها معجزة.

يتحدث الفن عن الشخصية، ويتحدث الدين عن النفس، ولا اختلاف بينهما، إنما الاختلاف في طريقة التعبير عن الفكرة نفسها. يتجه الدين إلى النفس ويحاول الفن الوصول إليها.. أن يستحضرها أمام أعيننا. وكم توقّع الفن أن يجد النفس خلف الوجه الإنساني. ففي الفنون البدائية، أعظم الأجزاء أهمية هي الرأس، بينما يتقلّص الجسم إلى مجرد دعامة يستند إليها الرأس، فيأخذ شكل خطوط بسيطة وقد يُهمل تماماً. وتشير الرؤوس المنحوتة التي اكتشفت في «جريهون» والتي يرجع تاريخها إلى ستة آلاف سنة قبل الميلاد، أن إنسان العصر الحجري كان يؤمن بأن الرأس هي مستقر الروح. وقد ركّز الذين صنعوا التماثيل الصخرية الضخمة في جزيرة «إيستر» اهتمامهم على الوجوه فقط، وأغفلوا تماماً كُلاًّ من الجسم ومؤخرة الرأس. جميع الفنّانين العظام ابتداءً من «فيدياس»

و«براكُشتيلِش» حتى «رفائيل» و«مايكل أنجلو» و«دافنشي»، جميعهم مأخودون بموضوع عظيم واحد، هو وجه الإنسان وعالمه الجُوّاني. ولعل شهرة « الموناليزا » ترجع إلى أنها أنجح المحاولات لتصوير سر الحياة الجُوّانية . وقد وصف بعضهم اتجاه الفن الأمريكي خلال السنوات العشر الماضية - خصوصاً في الرسم - بأنه العودة إلى دراما الوجه الإنساني. إنها فقط عودة أخرى للفن. وهكذا، فإن موضوع أي عمل فني - بصرف النظر عما خُصّص له أو أريد استخدامه فيه - هو دائماً موضوع نفسيّ وشخصي وليس أبداً موضوعاً اجتماعياً أو سياسياً. قد تكون الحبكة أو الحدث اجتماعياً، ولكن الفن يتناول دائماً الجوانب الأخلاقية للمشكلة. الفن نفسيّ حتى وهو «يتناول» الجسد. وقد انخدع بعضهم بالمظهر الخارجي، فقالوا إن «روبنز» رسام الجسد وأن «رمبرانت» رسام النفس. لكن كل رسام يصوّر الشخصية، فإنه يصوّر النفس أيضاً. موضوع الدراما في جوهره - باعتبار أصلها الديني - هو في التحليل النهائي العلاقة بين حرية الإنسان الجُوّانية وبين حتمية العالم البرّاني. في مسرحيات شكسبير لا نهتم بالأحداث، إنما نركز كل اهتمامنا على الدوافع والنفس الخفية التي تبدو في حماقتها الشريرة من الواقعية، بحيث تصبح الجريمة نفسها ذات أهمية ثانوية(٥١). وفي هذا يقول «يوجين أونيل» مُعبِّراً عن الفكرة نفسها: «لا حاجة بنا إلى الأحداث، فإن الشخصيات كافية.

ليست الشخصية شيئاً.. إنها توجد في الفن مثل «أنا وأنت»(٥٢) وهذا يفسّر لنا الاتجاه المستمر لمحو الفرق بين المُبدِع والمشاهد، وإدماج المشاهد كشريك مباشر في الإبداع (حتى في الرسم كما يذهب الرسام الأمريكي «روزنبرج»). فعندما تفِدُ مجموعة من الراقصين إلى قرية أفريقية يلتحق بهم الأهالي واحداً بعد الآخر بحيث لا يبقى في النهاية مشاهدون.. فلا أحد يتخلف، إنما يأخذ كل

(٥١) أنظر: «تشارلز وماري لامب» Charles and Mary Lamb: All Shakespeare's Tales (New York: Fredrick A Slokes Co., Hampton Publishing, 1911).

(٥٢) أنظر: «مارتن بوبر» Martin Buber: I and You, trans: W. Kaufmann (New York: Scribner, 1970)

واحد منهم مكانه في الحلبة. وهذا هو مبدأ وحدة العمل الفني، الوحدة بين الفنان والمشاهد، وهو مبدأ ينبع من الطبيعة الميتافيزيقية للفن.

فأي نوع من المبادىء هذا المبدأ؟ إنه العلاقة بين الفن وبين ما نطلق عليه عادةً الحقيقة الموضوعية. هذه الحقيقة الموضوعية المزعومة - التي جعل منها العلم والفلسفة الماديّين نوعاً من المطلق - إنما هي بالنسبة للفن مجرد وهم: إنها منظر أو إلّه مزيّف. الحقيقة الوحيدة التي يعترف بها الفن هي الإنسان وشوقه الأبدي لتأكيد ذاته.. لإنقاذ نفسه.. ألاّ يضلّ في متاهات هذه «الحقيقة الموضوعية». كل لوحة هي محاولة مستحيلة «لاستحضار معجزة نسميها شخصية». في أعماق كل لوحة فنيةٍ شخصيةٌ في عالم غريب، والصراع الناجم من هذه العلاقة الأساسية بين الشخصية وهذا العالم. بدون هذا لا وجود للفن. وما يتبقى بعد هذا، إنما هو مجرد تكنيك. وهذا ما يميز بين لوحات «رمبرانت» الشهيرة، وبين الصور الرخيصة التي نجدها في بعض المعارض مهما تكن المهارة التي صنعت بها. وحتى لو لم يتم التأكيد على الصراع، فإنه موجود وجوداً جُوّانياً، لأن كل لوحة للوجه تنحو إلى أن تعكس إنساناً أصيلاً يمثل الشعور والفردية والحرية، وهذا يناقض الطبيعة والعالم.

ولذلك، فإن هذه الروح ليست هي النفس التي يدرسها العلماء، إنها «الروح» الحقيقية التي تحتضن نُبل الإنسان ومسؤوليته(٥٣). إنها الروح التي تتحدث عنها جميع الأديان وجميع الأنبياء، كما يتحدث عنها جميع الشعراء. الفرق بين الروح والنفس كالفرق بين الأنماط النفسية عند عالم النفس «يونج»، وبين شخصيات «دستويفسكي» في روايته «الجريمة والعقاب». أنماط «يُونج» كائنات بشعة.. موجودات صناعية ذات بعدين، أما الأخرى فهم أناس حقيقيون يمزّقهم الصراع بين الحرية والخطيئة.. أشخاص.. مخلوقات لله.

---

(٥٣) ﴿... ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ سورة السجدة، الآية (٩).

الفنان وعمله

عندما نفكر في طبيعة الفن الغربية.. اللاطبيعية أو فوق ـ الطبيعية، ينكشف لنا فجأة أن فهم العمل الفني باعتباره موضوعاً قائماً في العالم الخارجي ليس هدفاً مبدئياً للفن، إنما هدف الفن هو الإبداع في حد ذاته، وأما العمل الفني نفسه، فهو المُنتَج الثانوي الذي لا مفرّ منه. الفن شوق ورغبة وهما جُوَّانيّين في الروح وليسا برَّانيين في العالم الخارجي. ومن ثمّ يحتفظ الفن بطبيعته حتى في غياب العمل الفني، فلا نستغرب ما كان يفعله «بولوك» عندما كان يريد أن يرسم فيمشي على رقعة من القماش، أو يلوّح بأنابيب الألوان فوقها. وقد بدأ «روزنبرج» مرحلة من هذا النوع بسلسلة من الرقاع البيضاء الغفل ذات مساحات مختلفة. ونشر «إيفيزكلين» كتاباً من عشر ورقات أحادية اللون في معرض مدريد سنة ١٩٥٤. وأما الأمريكي «جون كيدج» John Cage في مقطوعته التي ألّفها باسم «٤ دقائق و٣٣ ثانية»، فقد جلس أمام البيانو هذه المدة الزمنية دون أن يحرك ساكناً... وانتهى! ومن هذا النوع قول القائل «سُكون هاملت مليء بالأحداث»، وينطبق الأمر نفسه على غياب الحدث المعروف في مسرحيات «أنطون تشيكوف». ففي بعض أجزاء منها مشاهد تحتوي على صمت فحسب.. لا شيء يحدث على خشبة المسرح، ومع ذلك تستمر المسرحية. فقد اتخذ الحدث مجراه الداخلي، لأن الأمل والندم والغضب والخزي والعار واليأس ليست أحداثاً، إنما هي خبرات جُوانيّة. وفي مسرحية نوح اليابانية توجد مناظر لا يتحرك فيها الممثل حركة واحدة لمدة عشرين دقيقة.. خلال هذه المدة يُعبّر عن صراعاته الداخلية.

هذا الموقف ـ الذي يقترب حتى من العبثية ـ موجود في الفن وجوداً جُوّانياً ويصبح تأكيداً للجُوّاني والذاتي وإنكاراً للبراني والموضوعي.

إن الرقاع أحادية اللون في الأسلوب غير الرسمي يمكن فهمها فحسب، باعتبارها إنكارا مطلقا للعالم الخارجى، وهى إنكار لا يمكن التعبير بأكثر من ذلك وضوحا وحدّة. فنشاط الرسم في ذاته ـ وليست اللوحة المرسومة ـ هو الفن بمعناه الصحيح . وأى عمل فنى قد يبقى غير متحقق ، غير متجسِّد ، يظل فى

حالة «تَوْق»، ولكن لا يمكن أن يتحول إلى إنتاج بالجملة. فلا ينبغى أن يفقد الفن صفته المتفرّدة. وعدم وجود هذا التفرد لا يبطل وجود «العمل» وإنما النسخة أو النسخ المتعددة هي التي تُبطله. فنحن هنا نصل إلى التناقض، أي تحطيم العمل الفني بتعدد نُسخه.

واستخلاصاً مما تقدم، فإن إلهامات الفنان وما يدور في باطنه من تهويمات، هي التحقيق النهائي للعمل الفني ممهوراً بتوقيعه. يقول «شويترز»: «كل ما يلفظه الفنان هو فن»[٥٤]. ولذلك، فإن أجزاء الدراجة التي قام «بيكاسو» بتشكيلها بيده ثم مهرها بتوقيعه، أصبحت عملاً فنياً. ومن هذا القبيل أيضاً، نذكر رأس العِجْل في متحف «لويز ليريس» بباريس. في هذه النقطة (حيث يدور الأمر كله حول ما انعقدت عليه النية) يلتقي الفن والأخلاق والدين. ﴿**ليس البِرَّ أن تُولوا وجوهكم قبلَ المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر**﴾[٥٥]. وتبقى النية أو الإلهام قيمة لا يمكن اختزالها فى السلوك الإنسانى، حتى وإن لم تغيّر آثاره فى العالم الخارجى. الفن هو الإبداع. أى النشاط الإبداعى فى حد ذاته. والأخلاق(هى النية المنعقدة فى القلب)، وهى التى تمنح العمل قيمته الحقيقية حتى لو كان محاولة فاشلة أو تضحية لم تصل إلى نتيجة. فإننا، عندما نُنحّى جانبا كل ما هو عرضىّ وغير جوهري في الأخلاق والفن والدين، إذا اختزلناها إلى جوهرها فحسب، فسنجد الإلهام والرغبة والنيّة، أو في كلمة واحدة مختصرة «الحرية» هي المحتوى النهائي والأصيل. وهكذا، فإن خلاصة الأخلاق والفن والدين واحدة، وهي الإنسانية الخالصة.

حتى الأعمال التي يمكن بحكم طبيعتها أن تتكرر (كالموسيقى)، فإنها تتجدّد خلال شخصية الفنان (الذي يقوم بعزفها). يقول «أرثر روبنشتين»، إنه برغم قيامه بعزف سمفونية «بيتهوڤن» الرابعة عدة مرات، فإنه لم يعْزفها أبداً بالطريقة نفسها في كل مرة. وقد كرّس «مايرهولد» مَسْرَحَه لعرض مسرحية

---

(٥٤) أنظر: «كورت شويترز»: Kurt Schwitters: Das Literische Werk, ed. Friedhelm Lach (Köln: M. Dum - Schauber, 1973).

(٥٥) أنظر: القرآن، سورة البقرة، الآية (١٧٧).

«هاملت» فقط. وفي كل مرة يأتي مُخرجٌ جديد فيجعل منها مسرحية جديدة. وهذا ممكن، لأن الفن ليس في العمل، إنما في الحياة الجُوّانية الشخصية للفنان، وهذه الشخصية حرية خالصة. والنتيجة: أن يمارس الفنان والمشاهد معاً العمل الفني بطريقة جديدة.

عندما نتحدث عن عمل فني، فإننا في الواقع نتحدث عن مؤلفه.. عن الإنسان الذي أبدعه. يقول «بيكاسو» إنه عندما ينظر إلى لوحات «سيزان» يعجب من الحماس والوجْد الذي كان يغمر «سيزان» وهو يقوم برسم هذه اللوحات.. وأضاف «بيكاسو»: «ليس المهم ما عمله الرسام، وإنما الأهم الرسام نفسه من هو»(٥٦).

فمن رأي «بيكاسو» أن العمل الفني مهم فقط، من حيث أنه انعكاس لشخصية الفنان. إن العمل الفني يعكس حتى حياة الفنان الأخلاقية. ولذلك يقول «بوريس باسترناك»: «إن الرجل الشرير لا يمكن أن يكون شاعراً عظيماً»(٥٧). فالعمل الفنّي هو الفنان نفسه. ولذلك، فإننا عادة ما نعرّف العمل بصاحبه، فبدلاً من ذكر عنوان اللوحات الفنية نقول لوحة «سيزان» أو لوحة «دورَرْ» أو لوحة «روبنز». عندما نقول «رمْبرانت» ولا نذكر «حارس الليل»، فإننا نكون قد قلنا كل شيء عن اللوحة. هذا هو الجوهر، وما عداه أعراض.

ينتمي الفن إلى عالم الصدق الجُوّاني وليس لعالم الواقع البرّاني. ولذلك، نستطيع أن نضع خطاً فارقاً بين الفن الحقيقي والفن المزيّف. بين قصيدة ملهمة وبين قصيدة مصنوعة حسب الطلب. «لِمَ كان كل استنساخ قبيح؟» كما أعلن «إلين» مستنكراً (إلين اسم مستعار لإملي تشارتيير)، الفرق بين الأصل والمستنسخ يوجد فقط من ناحية الإبداع. أما من الناحية الموضوعية، فلا يوجد فرق وإن وُجد، فهو فرق طفيف.

---

(٥٦) أنظر: «بابلو بيكاسو» Pablo Picasso: Picasso on Art: A Selection of Views. ed. Doré Ashton (New York: Viking Press, 1979).

(٥٧) أنظر: «بوريس باسترناك» Boris Basternak. Letters to Georgian Friends, trans. David Magarshak (New York: Harcourt, Brace & World, 1966).

وينطبق المبدأ نفسه على الأعمال الهابطة في الفن، وهي التي يطلق عليها «Kitsch». ولقد فشلت كل محاولات تعريف «الكتش»، حتى جاء «إبراهام مولز» واستطاع أن يخترق المشكلة، عندما اكتشف أن «الكتش» ليس شيئاً، بل علاقة بين الإنسان والشيء، فهو وصف وليس اسماً(٥٨).

لا يمكن وصف الرسم أو أسلوب الرسم بأنه صحيح أو مزيّف في حد ذاته. لكن موقف الفنان تجاه العالم وتجاه عمله الفني هو الذي يجعله مزيّفاً. فالتكرار والتجويد المصطنع والأكاديمية، كلها زيْف، بصرف النظر عن الأسلوب أو النوع الفني الذي ينتمي إليه العمل من الناحية الاسمية. فمثل هذا العمل محروم من الإلهام الحقيقي ومن الحرية، وهما الشرطان الضروريان لحياة الفن الجُوّانية، وأي «أكاديمية في الفن معناها الموت»(٥٩). فالفنان الذي يفتقد الإخلاص يلد عملاً ميتاً لهذا العالم. إنه الموقف نفسه بالنسبة لصلاتنا لله، فالصلاة بدون روح وبدون حضور جُوَّاني، إنما هي صلاة فارغة لا معنى لها. الأكاديمية في الفن، شأنها كشأن النفاق والمظهرية في الدين(٦٠).

الأهمية الأولية للإبداع كحركة للروح، والأهمية الثانوية للعمل الفني كواقع في العالم الخارجي، كلاهما يتجلى أيضاً في خلق أعمال فنية غير مفهومة. ولا بد لنا هنا من التنبيه على أنه لا وجود لأعمال فنية مفهومة كل الفهم. «فالعمل الفني مسألة جُوّانية.. سر.. مسألة إيمان»(٦١). والجهر به لا يكون مفهوماً من جانب الآخرين إلاّ بطريقة جزئية. يقول «شيريكو» - وهو أحد رواد فن الرسم

---

(٥٨) أنظر: «إبراهام مولز»: Abraham Moles: Information Theory and Esthetic Perception. trans. Joel E. Cohen (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1966)

(٥٩) أنظر: «كاسّو»: Casso: Art and Confrontation.

(٦٠) الوضع يختلف في «الحضارة» حيث تكون للأشياء قيمة موضوعية بصرف النظر عن نوايا القائمين بها، فمثلاً: أقيمت خطوط السكك الحديدية والطرق عبر الساحل الغربي للولايات المتحدة، فانتفع بها ملايين الناس وتغيّر بها وجه الحياة في أمريكا. ولقد أقام هذه الخطوط المغامرون ورجال البنوك الجشعون بنيّة الكسب وانتهاب الأموال. ولكن لم يكن لدوافعهم الخاصة أثر على هذه المشروعات.

(٦١) تُنسب هذه العبارة إلى المثّال الفرنسي «آدم».

الإيطاليين، وهو مؤسس ما يعرف باسم «الرسم الميتافيزيقي» ـ يقول: إنسان واحد هو الذي يستطيع أن يفهم لوحاتي، وهو أنا»[٦٢]. وكل عمل فني هو، بمعنى من المعاني، سيرة ذاتية. فالدراما التي ألّفها التراجيديون، إنما هي شرائح مأساوية في حياتهم الخاصة. وفي هذا المعنى يقول «إجنازيو سيلون» Ignazio Silone: «رغم أنني لم أكتب شيئاً عن حياتي الشخصية، فإن جميع الشخصيات في رواياتي تتحدث عن حياتي». الشعر حديث النفس، وهو حديث صامت في أغلب الأحيان. إنه حقيقة كاملة فقط عند الشاعر وفي عالمه الخاص. ما الذي يريد «ألبرتو جياكومتي» Alberto Geacometti أن يقول لنا من خلال تماثيله الصغيرة التي لا عيون لها؟ إنه يجيب على هذا السؤال جزئياً من خلال تعريفه للفن، بأنه «النشاط الغامض والبحث عن المستحيل والمحاولة اليائسة للإمساك بالنار.. الروح.. جوهر الحياة»[٦٣].

في هذا البحث اليائس.. في هذا النشاط المستحيل يقف كل إنسان بمفرده، كل واحد يسلك طريقه الخاص. ومن ثمّ، فإن احتجاج المشاهدين على قصيدة أو لوحة أو تمثال بأنه غير مفهوم، إنما هو في أساسه نتيجة لعدم فهمهم لجوهر الفن.

الإبداع هو الهدف الأصيل للفن، بينما العمل الفني هو «رمزه غير المكتمل». في عملية الإبداع يتبدّى الفن كاملاً والسعادة لم يتطرّق إليها الفساد، إنما يوجد جزء من ذلك فقط في العمل نفسه. ويصعب ـ أحياناً ـ استيعاب معنى صورة لشخص أو تمثال، لأن العمل منفصل عن الفنان وعن فعل الإبداع. إن زيارة المتاحف الفنية قد تجعل مشاعرنا على الحياد، لأن «النار المقدسة» لم تعد تتوهج هناك. ويقول «جان دي بيفّيه» Jean Dubuffet تعليقاً على ذلك: «لقد

---

(٦٢) أنظر: «جيورجيو دي شيريكو» Giorgio de Chirico· De Chirico: Essays by Maurizio Fagiolo dell'Arco, et William S. Rubin (New York: Museum of Modern Art, 1982).

(٦٣) أنظر: رقم (٢) في هوامش هذا الفصل.

كانت لوحات في لحظة ما ولكنها لم تعد كذلك الآن»(٦٤). إن العمل هو نتيجة نار توهجت مرة في روح. ولكنه ليس النار نفسها، إنما هو شهادة، أو أثر تخلّف منها.

الأسلوب والوظيفة

يمكن ملاحظة الفرق بين الفنان وبين عمله في العمل الفني، فيما يُعرف بالجدل حول أولوية الأسلوب أو الوظيفة. إن الأسلوب في مقابل الوظيفة يساوي الإنسان في مقابل الشيء. الأسلوب شخصي فردي، والوظيفة لا شخصية وموضوعية. الأسلوب إبداع والوظيفة تخضع للتحليل والاختبار والإنتاج. قد يوصف الأسلوب بأنه جليل، رائع، منمّق، مخلص، مجرّب، أما الوظيفة فيمكن أن تكون دقيقة من ناحية التكنيك على أكثر تقدير. الأسلوب غامض والوظيفة معقولة. «الأسلوب هو الإنسان»(٦٥)، والوظيفة هي الواقع أو الحقيقة الموضوعية(٦٦).

نستطيع أن نُميّز بين نوعين من الأنشطة مستقلين منفصلين: التشكيل الجمالي والكمال التقني. أما النوع الأول، فينزع إلى تحقيق تَوْقِ الإنسان ـ الذي لا تفسير له ـ إلى الجمال، بينما ينحو النوع الثاني من النشاط إلى مواجهة احتياجات الإنسان الوظيفية. يتجه التصميم الجمالي نحو التنوع والفردية، أما الكمال التقني فيتجه نحو التماثل والاطّراد.

---

(٦٤) أنظر: رقم (١٦) في هامش هذا الفصل.

(٦٥) أنظر: «جورج ل. بيفّون»: Georges L. Buffon: Oeuvres choisies, précédées du discours qui a obtenu le prix d'éloquence décerné par l'Académie française... (Paris: Delagrave n.d.).

(٦٦) من الصعب تقديم تعريف مُرْضٍ للأسلوب، وفيما يلي تعريف هام لـ «ورنر نيلز» Werner Nihls: «يوجد علاقة سببية بين نظام الأشكال وبين التيارات الروحية لعصر ما.. فكل شكل هو تعبير عن التيارات الروحية والوجدانية البارزة وتجسيد للحاجات الروحية وللتحليل التاريخي». أنظر: «ورنر نيلز» Werner Nihls: The End of The Functionalist Era, n.p.d.).

فإذا نظرنا إلى هذين الاتجاهين في ضوء الأفكار المطروحة في القسم الثاني من هذا الكتاب، يدهشنا أن نلاحظ أنهما إذا توغّلا في التباعد والانفصال، أحدهما عن الآخر، يؤديان إلى نتيجة خالية من الحياة. وفن المعمار هو أنسب مثل على ذلك بسبب خاصيته الممتزجة. فالتصميم المعماري الذي هو تعبير جمالي فحسب، مُجردٌ من جانبه الوظيفي، سرعان ما يتحول إلى زخرفة هابطة، ويجعل المبنى يبدو صناعياً فارغاً كديكور مسرحي. ومن ناحية أخرى، نجد أن الكمال التقني الخالص والوظيفية الخالصة ينتج عنهما مبانٍ باردة لا شخصية لها، مبانٍ متماثلة تبعث على الملل. يقول «ميلز ڤان در روه» ـ وهو أحد المنادين بالوظيفية في المعمار: «إذا كنا مخلصين، فلا يجب أن تختلف الكنيسة عن المصنع»(٦٧).

وهكذا ـ مرة أخرى ـ تعود جميع الانقسامات المبدئية للعالم لتنعكس في هذا التناقض بين الأسلوب والوظيفة.

الفن والنقد

يمكن أن تفسّر لنا هذه الحقائق ـ التي أشرنا إليها ـ إخفاق النقد الفني ومحدوديته. فالنقد محاولة لشرح عمل من أعمال الفن. ولكنه بداهةً غير قادر على القيام بهذه المهمة بسبب منهجه العقلاني. إنه يريد أن «يُفكّر» في شيء ليس في جوهر ثمرة من ثمار «الفكر»(٦٨). العمل الفني بالنسبة للفنان رؤية جُوّانية استثارتها المعاناة والتجربة، وليس نتيجة تحليل أو تفكير منطقي، «إنه ابن

---

(٦٧) أنظر: «لودفيج ميلز ڤان دِرْ رُوه»: Ludvig Miles van der Rohe: Miles von der Rohe, ed Martin Pawley (New York: Simon & Shuster, 1970).

(٦٨) يقول «أندريه مارشان» André Marchand: «ليس الرسام مفكراً فلا فائدة من الفكر في الرسم، إنما النور الذي يشعّ من الروح هو الضروري». ويقول «بشييه»: «يجتذب الرسم العواطف الإنسانية، فعلى الإنسان دائماً أن يعود دائماً إلى المصادر، فإنها هي الأنقى والأصدق. إن حضارتنا غارقة في الفكر، والمفكر أبعد ما يكون عن فهم رمزية الفن». أنظر: «جوليوس بسييه»
Julius Bissier: Brush Drawings... (London: Thomas & Hudson, 1966).

الأسى والألم»(٦٩). وهذا هو السبب في أن النقد يجلب الاضطراب أكثر مما يلقي الضوء على العمل الفني عندما يعرض لتفسيره، «فالنقد يقتل العمل الفني». وقد شكا «أينشتين» في خطابه إلى «توماس مان» Thomas Mann بعد أن حاول قراءة كتاب من تأليف «فرانز كافكا» Franz Kafka، فقال: «لم أستطع قراءته.. إن العقل البشري ليس معقداً إلى الحد الذي يستطيع أن يفهم (كافكا)!» وهذا هو موقف النقاد الذين تمكنوا من التفوق على «كافكا» نفسه. فقد كتب «ألفريد كاسيم» Alfred Kasim قائلاً: لقد كان من الأيسر لي قراءة «كافكا» أكثر من قراءة معظم نُقّاده ومفسّريه. إن «كافكا» قد ينظر إلى كتبهم كمثال على عزلته عن البشر. وكان «دستويفسكي» موضع إعجاب قرائه، ولكن كان نقاده وشارحوه مصدر عذاب له، فكتب في مذكراته سنة ١٨٧٦ م يقول: «لقد حظيت دائماً بتأييد قرائي لا ناقديّ»(٧٠).

يحتاج الفن إلى مشاهدين غير ناقدين. فالمشاهد الناقد سوف يتحول العمل الفني عنده إلى سلسلة من الوقائع والتعاليم الأخلاقية، وسيتجاهل مقصد الفنان ونواياه. ولذا يمكن القول، بأن المشاهد العادي أو القارىء العادي، يسهل عليه إدراك الرسالة الحقيقية للعمل الفني أكثر من الناقد واسع المعرفة. فهؤلاء القراء والمشاهدون، لأنهم لا يحاولون «فهم» العمل الفني، ينجحون في المشاركة في «تجربته». والاختلاف بين الناقد والمشاهد في تذوقهما للمسرحية أو القصيدة، يأتي من الاختلاف الشديد بين الموقفين.

إن النقد والفن لا يجتمعان، كما لا يجتمع اللاهوت والدين. وقد شبّه «فوكنر» Faulkner بالفعل النُقّاد بالقُسس. إن القضايا الأخلاقية يمكن التعبير عنها، بكفاءة، من خلال الدراما والمسرح، أو خلال رواية. (ويجب أن يكون مفهوماً) أن القرآن والإنجيل ليسا من كتب اللاهوت. وتلك نقطة يلتقي فيها الفن والدين، بل لعلها تُثبت أنهما متساندان. فالمسيحية، يمكن أن توجد بصدق

---

(٦٩) أنظر: «بيكاسو»: Picasso: Picasso on Art.

(٧٠) أنظر: «دستويفسكي»: Feodor Dostoevski: The Diary of a Writer... (New York: C. Scribner's Sons 1949).

كتاريخ للمسيح (عليه السلام) لا كلاهوت. فالمسيح والأناجيل من ناحية، و«بولس» والكنيسة من الناحية الأخرى.

ولكي نلخّص هذا كله حول النقاط المشتركة بين الدين والفن، نقول إن الفن، في بحثه عما هو إنساني، أصبح باحثاً عن الله. وإذا كان الواقع يشير إلى وجود فنانين مُلحدين اسمياً، فإن هذا لا يغيّر كل شيء، لأن الفن «طريقة للعمل وليس طريقة للتفكير»[٧١]. توجد لوحات لادينية، وتماثيل لادينية، وكذلك قصائد من الشعر، ولكن لا يوجد فن لاديني. وظاهرة «الفنان الملحد» هي ظاهرة نادرة جداً، ويمكن إرجاعها إلى تناقض في الإنسان نفسه، وهو تناقض لا مفر منه، كما ترجع إلى الاستقلال النسبي للمنطق الواعي عن العفوية، وبالرغم من أصالة العفوية البالغة، إلاّ أن الموقف العام للإنسان يتشكّل بنوع استجابته لمحصّلة الضغوط التي تتنازعه بين الأرض والسماء. فإذا امتنع وجود حقيقة دينية، امتنع بالتالي وجود حقيقة فنية.

---

(٧١) انظر شارتير: Chartier (Alain) Sustien des benix-arts.

الفصل الرابع

الأخلاق

«يوجد ملحدون على أخلاق
ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي»

الواجب والمصلحة

إننا لم نتبيّن بعد ملامح النظامين المختلفين اللذين انبثقت منهما كل الحقيقة: الخلْق بما اشتمل عليه من حرية وعفوية ووعي وفردية، في ناحية، والتطوّر بما اشتمل عليه من سببية وقصور ذاتي، وقصور في الطاقة واتساق، في الناحية الأخرى. فالواجب والمصلحة هما حلقتان في هاتين السلسلتين، الواجب هو المصطلح الأساسي في علم الأخلاق، والمصلحة هي المصطلح الأساسي في علم السياسة.

الواجب والمصلحة وإن كانا متعارضين، فإنهما قوتان محركتان للنشاط الإنساني، ولا يمكن الخلط بينهما، فالواجب دائماً يتجاوز المصلحة، ولا علاقة للمصلحة بالأخلاق. فالأخلاق لا هي وظيفية ولا عقلانية. فمثلاً، إذا غامر إنسان بحياته فاقتحم منزلاً يحترق لينقذ طفل جاره، ثم عاد يحمل جثته بين ذراعيه، فهل نقول إن عمله كان بلا فائدة لأنه لم يكن ناجحاً؟ إنها الأخلاق التي تمنح قيمةً لهذه التضحية عديمة الفائدة، لهذه المحاولة التي لم تنجح، تماماً كما أن التصميم المعماري هو الذي يمنح الحطام الأثري جماله[1].

إن مشهد العدالة المهزومة التي تتعلق بها قلوبنا رغم هزيمتها، ليس حقيقة من حقائق هذا العالم. فأي شيء في هذا العالم (الطبيعي، المنطقي، العلمي، الفكري...) أي شيء فيه، يمكن أن يبرر سلوك بطل يسقط لأنه ظلّ مستمسكاً بالعدالة والفضيلة؟ فإذا كان هذا العالم يوجد فقط في المكان والزمان، وإذا كانت الطبيعة لا تبالي بالعدالة، وُجدت أو لم توجد، فإن تضحية البطل تكون بلا معنى. لكننا نستبعد أن تكون التضحية بلا معنى، فلا بد أنها إلهام من عند الله، إنها تنتمي إلى عالم آخر غير عالمنا الدنيوي، عالم يتميز بمعانٍ وقوانين مغايرة لهذا العالم الطبيعي بجميع قوانينه ومصالحه. إننا نستحسن هذا العمل الغامض بكل جوارحنا دون أن نعرف لماذا، ودون أن نسأل عن أي تفسير لذلك. إن عظمة العمل البطولي ليست في نجاحه حيث أنه غالباً ما يكون غير مثمر، ولا

---

(١) «أ. بيريت» A. Perret, n.p.d.

في معقوليته لأنه عادة ما يكون غير معقول. إن الدراما (وهي تشيد بالبطولة) تحافظ على واحد من أضْوأ آثار الألوهية في هذا العالم، وفي هذا تكمن القيمة الكونية للدراما التي لا تفوقها قيمة أخرى، وهنا تكمن أهميتها عند جميع الناس في كل العالم.

لا بد أن يكون وجود عالم آخر ممكناً، فنحن لا نستطيع أن نعتبر الأبطال المأساويين منهزمين بل منتصرين. ولكن منتصرين أين؟ في أي عالم هم منتصرون؟ أولئك الذين فقدوا أمنهم وحريتهم - بل حياتهم - بأي معنى هم المنتصرون؟ من الواضح أنهم ليسوا منتصرين في هذا العالم. إن حياة هؤلاء الأبطال وتضحياتهم بصفة خاصة تغرينا أن نسأل دائماً السؤال نفسه: هل للوجود الإنساني معنى آخر.. معنى مختلف عن هذا المعنى النسبي المحدود. أم أن هؤلاء الرجال العظام الشجعان مجرد نماذج فاشلة؟

إن الأخلاق، كظاهرة واقعية في الحياة الإنسانية، لا يمكن تفسيرها تفسيراً عقلياً، ولعل في هذا الحجة الأولى والعملية للدين. فالسلوك الأخلاقي، إما أنه لا معنى له، وإما أن له معنى في وجود الله، وليس هناك اختيار ثالث. فإما أن نُسقط الأخلاق باعتبارها كومة من التعصُّبات، أو أن ندخل في المعادلة قيمةً يمكن أن نسميها الخلود، فإذا توافر شرط الحياة الخالدة، وأن هناك عالماً آخر غير هذا العالم، وأن الله موجود ـ بذلك يكون سلوك الإنسان الأخلاقي له معنىً وله مبرر.

قلة قليلة من الناس هي التي تعمل وفقاً لقانون الفضيلة، ولكن هذه القلة هي فخر الجنس البشري وفخر كل إنسان. وقليل هي تلك اللحظات التي نرتفع فيها فوق أنفسنا فلا نعبأ بالمصالح والمنافع العاجلة، هذه اللحظات هي الآثار الباقية التي لا تبلى في حياتنا.

ولا يمكن للإنسان أن يكون محايداً بالنسبة للأخلاق، ولذلك فهو، إما أن يكون صادقاً في أخلاقه أو كاذباً، أو مازجاً بين الصدق والكذب، وهي حالة أكثر شيوعاً بين البشر. فالناس قد يتصرفون بشكل مختلف بعضهم عن بعض، ولكنهم

يتحدثون دائماً بطريقة واحدة عن العدل والحق والصدق والحرية والمساواة: يفعل الحكماء والأبطال هذا بحكم إخلاصهم ومساندتهم للحق، ويفعل السياسيون وقادة الغوغاء الشيء نفسه نفاقاً وبدافع من المصلحة. إن الزيف الأخلاقي الذي يمارسه المنافقون وقادة الغوغاء ليس أقل أهمية من الموضوع الذي نناقشه. فالتظاهر بالأخلاق والحرص على التخفي تحت قناع أخلاقي مما يتمثل في الحملات الإعلامية تحت اسم العدالة والمساواة والإنسانية... كل هذا يؤكد حقيقة الأخلاق، مثلما تؤكدها المعاناة النبيلة للأبطال والشهداء. إن التاريخ السياسي، خصوصاً في العصر الحديث حافل بالأمثلة على ما يقوم به أعداء الحرية الذين يتسلّطون على الناس بأجهزتهم التجسسية والقمعية، وفي الوقت نفسه يحتفظون بأجهزة أخرى (أجهزة الإعلام) لحديث متزايد مرتفع الصوت عن الحرية والعدالة. إن النفاق وهو زيف أخلاقي يبرهن على قيمة الأخلاق الصحيحة، مثلما تفعل النقود المزيّفة ذات القيمة المؤقتة بالنسبة للنقود القانونية ذات القيمة الدائمة. النفاق برهان على أن كل إنسان يتوقع أو يتطلّب سلوكاً أخلاقياً من جميع الناس الآخرين.

النية والعمل

في عالم الطبيعة توجد الأشياء وجوداً موضوعياً، فالأرض تدور حول الشمس سواء عرفنا ذلك أو لم نعرف، وسواء رغبنا في ذلك أو لم نرغب، قد نكره هذه الحقيقة ولكننا لا نستطيع تجاهلها أو تغييرها. أما في عالم الأخلاق، فإن هذه الحقائق لا معنى لها، فهي ليست خيراً ولا شراً، بل لا وجود لها، ففي عالمنا الجُوّاني ليس للأشياء وجود موضوعي، لأننا نحن الذين نساهم مباشرة في وجودها، نحن الذين نشكّل هذا العالم الجوّاني، وهذا هو ميدان الحرية الإنسانية.

في العالم البرّاني نفعل ما يجب علينا أن نفعله، في هذا العالم يوجد الغني والفقير، الذكي والغبي، المتعلم والجاهل، القوي والضعيف (وجميع هذه الأشياء

لا تتوقف على إرادتنا ولا تعبّر عن ذواتنا الأصيلة). في مقابل هذا العالم يوجد عالمنا الجُوّاني، وهو عالم قوامه الحريّة والاختيارات المتساوية، وهي حُريّة كاملة حيث لا تحدّها حدود مادية أو طبيعية.

وتعبّر الحرية عن نفسها في النية والإرادة. فكل إنسان يتوق إلى أن يحيا في اتساق مع ضميره وفقاً لقوانين أخلاقية معينة. وقد لا يكون هذا سهلاً عند البعض، إلاّ أن كل إنسان يقدّر قيمة الاستقامة. كثير من الناس لا يعرفون سبيلاً لدفع الظلم، ولكن جميع الناس قادرون على كراهية الظلم واستهجانه في أفئدتهم، وفي هذا يكمن معنى الندم. ليست الإنسانية في الكمال أو العصمة من الخطأ. فأن تخطىء وتندم هو أن تكون إنساناً. أنظر إلى شخصية «أليوشا كرمازوف» وشخصية «ميشا كرمازوف»: «أليوشا» مدهش بشخصيته التي تكاد تكون كاملة، بينما «ميشا» يتفجّر إنسانيةً، ورغم كل ما فيه من أهواء وأخطاء تستشعر بيقين أنه أقرب إلى رحمة الله وغفرانه.

كم من أشياء فعلناها وكنا لا نريد حقيقةً أن نفعلها؟ وكم من أشياء ودَدْنا أَنْ نفعلها ولكن لم نفعلها أبداً؟ إذن، هناك عالمان: عالم القلب وعالم الطبيعة. فالرغبة قد لا تتحقق ولكنها حقيقة في عالم قلوبنا، حقيقة كاملة. ومن جهة أخرى، يقع الفعل بالصدفة المحضة، فعلٌ لم يكن مقصوداً ولكنه حدث كاملاً في العالم الطبيعي، ولم يحدث مطلقاً في العالم الآخر، عالم الحياة الجوّانية.

هذه العلاقة بين الإرادة والفعل تعكس التناقض المبدئي بين الإنسان والعالم، وتظهر على السواء في الأخلاق والفن والدين. فالنية والرغبة والتقوى تنتمي جُوّانياً بعضها إلى بعض وعلاقتها واحدة في انعكاساتها المادية: في السلوك، وفي العمل الفني، وفي الشعائر التعبُّدية. فالأولى تجربة روحية، والثانية أحداث في العالم البرّاني.

وهنا يثور سؤال: هل نحكم على الأعمال بالنوايا التي انطوت عليها، أم بالنتائج التي ترتّبت عليها؟ الموقف الأول هو رسالة كل دين، أما الموقف الثاني، فهو شعار كل أيديولوجية أو ثورة، فهناك منطقان متعارضان، أحدهما

يعكس إنكار العالم، والآخر يعكس إنكار الإنسان.

وكان لا بد للعلم وللنظرية المادية أن يُدليا بدلويْهما في مسألة أصالة النيّة والقصد في السلوك الإنساني. وانتهيا إلى أن النية ليست مبدأ أوليّاً ولا أصيلاً، بل شيء لا يوجد له تفسير عندهما، شيء هو أقرب إلى أن يكون نتيجة من أن يكون سبباً. ومن ثم، فمصدر الفعل الإنساني ـ عندهما ـ ليس النيّة، وإنما يقع في منطقة وراء الوعي هي منطقة الجبرية العامة.

يقرر الدين عكس ذلك حيث يؤكد أن هناك مركزاً جُوّانياً في كل إنسان يختلف عن بقية العالم، وهو أعمق ما في هذا الكائن الإنساني ألا وهي النفس. والنية خطوة إلى أعماق الذات، وهنالك يتبنّى الإنسان الفعل أو يحققه ويؤكده تأكيداً جُوّانياً. قد يقوم به في العالم الخارجي وقد لا يفعل، إنما في العالم الجواني قد تحقّق الفعل وانتهى. بدون الرجوع إلى هذا العالم الجواني يصبح عمل الإنسان عملاً آلياً، مجرد صدفة في العالم البرّاني الزائل.

ليس الإنسان بما يفعل بل بما يريد، بما يرغب فيه بشغف. وفي الأدب لا يقتصر الكاتب على الحبكة الروائية أو المسرحية وإنما يتعمق في نفسية بطله ويصف حوافزه الخفية. فإذا لم يفعل ذلك، كان ما يكتبه مجرد سردٍ لتاريخ زمني بالأحداث، وليس عملاً أدبياً.

لقد ذهب «أرنولد جيولنكس» Arnold Geulinex إلى أن وجودنا الحقيقي يشتمل على الإدراك والإرادة فقط، وهو مُركب يجعلنا عاجزين عن القيام بأعمال أبعد من حدود وعينا، وتكاد تكون جميع الأفعال، أبعد من قدرتنا، لأنها جميعاً ملك «للمشيئة الإلٓهية». ولذلك، فإن الأخلاق ليست في العمل المخلص، وإنما فقط في النيّة المخلصة.

ويعبّر «هيوم» عن فكرة مماثلة حيث يقول: «إن الفعل ليس في ذاته قيمة خلقية، ولكي نعرف القيمة الخلقية لإنسان علينا أن ننظر في داخله، وحيث أننا لا نستطيع ذلك بطريق مباشر فإننا نصرف نظرنا إلى أفعاله، ولكن هذه الأفعال

كانت ولا تزال مجرد رموز على الإرادة الجُوّانية، ومن ثم فهي أيضاً رموز للتقييم الأخلاقي(٢).

العمل الذي انعقدت عليه النية، هو عمل قد تمّ أداؤه في عالم الأبدية. أما أداؤه البرّاني، فيحمل طابعاً أرضياً فهو مشروط لا أصالة فيه، إنه صدفة، بل لا معنى له. النية حرة، أما الأداء فيخضع للقيود والقوانين والشروط. النية جميعها ملك لنا، أما الأداء فينطوي على أمور غريبة عنا، عرضيّة في ذاتها.

والإنسان خيّر ما أراد أن يكون خيّراً، وفي حدود فهمه للخير حتى ولو اعتُبر هذا الخير شراً في نظر شخص آخر، والإنسان شرير ما أراد أن يفعل الشر، حتى ولو بدا فيه خير للآخرين أو من وجهة نظر الآخرين. فمدار القضية في عالم الإنسان الجوّاني الخاص، في إطار هذه العلاقة - وهي علاقة جوّانية روحية - يقف الإنسان وحده تماماً، وهو حر شأنه كشأن الآخرين. وهذا هو معنى عبارة سارتر التي تقول بأن كل إنسان مسؤول مسؤولية مطلقة، وأنه «ليس في الجحيم ضحايا أبرياء ولا مذنبين أبرياء»(٣).

التدريب والتنشئة

لعل أكثر ما نجده في الكتب القديمة مثاراً للإعجاب والدهشة قصص الهداية واليقظة الخلقية، حيث يتحول أعتى الطغاة وأسوأ المذنبين بين يوم وليلة إلى شهداء متواضعين وإلى مدافعين عن العدالة. إنها دائماً حادثة عفوية؛ فليس هناك عملية إصلاح أو إقناع، إنها حركة في أعماق الروح، مسألة تجربة تتزامن مع وجود طاقة ذات طبيعة جُوّانية خالصة تغيّر بقوتها الخاصة الإنسان تغييراً كلياً. إنه تحوّل ينبع من ذات الإنسان ولذلك، فلا توجد عملية ما أو صدفة أو شرطية

---

(٢) أنظر: «دافيد هيوم» David Hume: Treatise on Human Nature (London: J.M. Dent & Sons, 1926).

(٣) أنظر: «جان بول سارتر» Jean-Paul Sarter: Huis Clos in Theatre (Paris: Gallimard, 1947).

أو أسباب ونتائج، ولا حتى تفسير عقلي، فجوهر هذه الدراما هو الحرية والخلق.

الخير والشر في باطن الإنسان. ولا توجد تدريبات أو قوانين ولا تأثيرات خارجية يمكن بها إصلاح الإنسان، فكل ما تستطيعه هذه الأشياء هو أن تُغيِّر السلوك فحسب. فالفضيلة والرذيلة ليستا منتجات مثل السكر الزَّاج كما يقول «تاين» و«زولا»(٤). ويبيّن لنا «تولستوي» في روايته «البعث» كيف أن معاملة السجناء معاملة لاإنسانية تلاعُبٌ بهم ينتج عنه استلاب إنسانيتهم(٥). إن اليقظة الروحية والهداية تلقائيتان، إنهما نتاج حركة الروح. ومن وجهة نظر الدين، كل تأثير خارجي للقضاء على الشر لا يثمر. وهذا هو معنى فكرة «عدم مقاومة الشر» في المسيحية والبوذية.

وهذا هو السبب في أن التدريب لا تأثير له على الموقف الأخلاقي للإنسان. تستطيع أن تدرّب جندياً أن يكون خشناً، ماهراً، قوياً، ولكنك لا تستطيع أن تدربه لكي يكون مخلصاً، شريفاً، متحمساً، شجاعاً. فهذه جميعاً صفات روحية. من المستحيل فرض عقيدة بقرار أو عن طريق الإرهاب أو الضغط أو العنف أو القوة. ويستطيع أي مربٍّ أن يعطيك عدداً من الأمثلة عن أطفال يقاومون التوجيه المُلحّ، وكيف أنهم يُنمُّون ـ نتيجة لذلك ـ اهتماماً بسلوك مُضاد تماماً. ويرجع هذا إلى «الخاصية الإنسانية» للإنسان. فلا يمكن تدريب الإنسان كما يُدرَّب الحيوان. وهذا القصور في التدريب، والتشكّك في أثر التعليم هما البرهان الواضح الصريح أن الإنسان حيوان قد مُنح روحاً، أعني حرية(٦). ولذلك، فإن كل تنشئة حقيقية هي في جوهرها تنشئة ذاتية، وهي مناقضة للتدريب. فهدف التنشئة الصحيحة ليس تغيير الإنسان تغييراً مباشراً، حيث أن هذا غير ممكن، وإنما هي تحفّز فيه

---

(٤) أنظر: كُلاً من «إميل زولا» و«هيبولايت تاين» Emile Zola: Le Ventre de Paris (Paris: Fasquelk 1953), and Hippolyte Taine: Notes on Paris (New York: H. Holt and Co., 1879).

(٥) أنظر: «ليو تولستوي» Leo Tolstoy: Resurrection... (New York: Norten, 1966).

(٦) يعتقد الماديون في القدرة الشاملة للتدريب، مثال ذلك «كلود هلفتيوس» Claude Helvitius في كتابه «الإنسان» De L'Homme، بينما يذهب المسيحيون إلى أن التدريب قاصر تمام القصور.

قوى جُوّانية دافعة من الخبرات، وتُحدث قراراً جُوّانياً لصالح الخير عن طريق المثل الصالح والنصيحة والمشاهدة.. إلى غير ذلك. ولا يمكن تعيير الإنسان بغير هذا الأسلوب. لعل سلوكه قد يتغير، ولكنه سيكون تغييراً ظاهرياً ومؤقتاً. ذلك، لأن السلوك الذي لا ينبع من أعماق إرادتنا هو تغيير لا يأتي عن طريق التنشئة، وإنما ينتج عن طريق التدريب. فالتنشئة تنطوي على مساهمتنا وجهدنا ومن ثم يأتي أثرها مختلفاً دائماً ولا يمكن التنبؤ به.

يعتقد دعاة الفردية في هداية الإنسان وفي التجديد الباطني، بينما يعتقد الوضعيون في تغيير السلوك. والفلسفة التي يستندون إليها - من وجهة نظرهم - واضحة: إذا كانت الجريمة نتيجة الاختيار الحر أو الإرادة الشريرة، فإن إعادة التعليم بواسطة وسائل خارجية فرصته في النجاح نادرة. وعلى العكس، إذا كان الجُرم نتيجة ظروف أو عادات سيئة، فإن مرتكب الجريمة يمكن إعادة تعليمه من خلال تغيير الظروف أو تشكيل عادات جديدة. وهذا هو الفرق بين الهداية الجُوّانية والتدريب. وكل تكتيك لإعادة التعليم يفرضه الموظفون ومسؤولو الحكومة - وعلى الأخص الجيش أو البوليس - يقوم دائماً على التدريب، وليس على التنشئة.

والتنشئة تحدث تأثيراً لطيفاً على نفس الإنسان لا يمكن قياسه. إن التنشئة فاعلية غير مباشرة تدخل إلى القلب عن طريق الحب والقدوة والتسامح والعقاب، بقصد إحداث نشاط جواني في نفس الإنسان. أما التدريب باعتباره حيوانياً في جوهره، فهو نظام من الإجراءات والأعمال تُتَّخذ لفرض سلوك معين على الكائن البشري، يزعمون أنه السلوك الصحيح. التنشئة تنتمي إلى الإنسان، أما التدريب فإنه مُصمّم من أجل الحيوانات. بواسطة التعليم، يمكن تشكيل المواطنين الذين يطيعون القانون ليس بوازع من الاحترام، بل بدافع من الخوف أو العادة، وقد يكون ضميرهم ميتاً ومشاعرهم ذابلة. ولكنهم لا يخرقون القانون لمجرد أنهم تدربوا على ذلك. ونرى في الأدب شخصيات يزعمون أنها لمواطنين طاهري الذيل وهم في الحقيقة مُفرّغون من الأخلاق، وشخصيات لخاطئين هم في أعماقهم أخيار ونبلاء. ومن ثم يوجد نوعان من العدالة: عدالة

الإنسان والعدالة الإلّهية، تنظر الأولى إلى الأعمال، وتنظر الثانية إلى جوهر الوجود الإنساني.

إن المساحة الجُوّانية للإنسان شاسعة تكاد تكون لانهائية. فهو قادر على أبشع أنواع الجرائم وعلى أنبل التضحيات. وليست عظمة الإنسان أساساً في أعماله الخيّرة، وإنما في قدرته على الاختيار. وكل من يقلّل أو يحدّ من هذه القدرة يحطّ بقدْر الإنسان. فالخير لا يوجد خارج إرادة الإنسان، ولا يمكن فرضه بالقوة. ﴿**لا إكراه في الدين**﴾(٧) والقانون نفسه ينطبق أيضاً على الأخلاق. إن التدريب، حتى ولو كان يفرض السلوك الصحيح، هو فى أساسه لاأخلاقي ولاإنساني.

الأخلاق والعقل

مفهوم الحرية الإنسانية لا ينفصل عن فكرة الأخلاق. فبالرغم مما خضعت له هذه الفكرة من تحوّرات، ظلت الحرية هي «الثابت» عند كل تحوُّل أو تطور خلال تاريخ علم الأخلاق. فمثل ما للمكان والكمّ من أهمية في علم الطبيعة، كانت أهمية الحرية بالنسبة لعلم الأخلاق(٨). يدرك العقل المكان والكمّ ولكنه لا يفهم الحرية، وهذا هو الخط الفارق بين العقل والأخلاق.

وظيفة العقل أن يكتشف الطبيعة والآلية، وعلم التفاضل والتكامل. بمعنى آخر إن العقل يكتشف نفسه في كل شيء. ولهذا السبب، فإن العقل يدور دائماً في مكانه. فهو لا يكتشف في الطبيعة إلّا ذاته.. أعني الآلية. ومن هنا، يأتي التناقض البيّن في بعض النظريات الأخلاقية التي تُنهي جدلها المنطقي المعقّد بنتائج، مثل أن الغيريَّة تساوي الأنانية، وإنكار اللذة يساوي اللذة وهذا هو التناقض نفسه

---

(٧) أنظر: القرآن، سورة البقرة، الآية (٢٥٦).

(٨) جوهر الروح هي الحرية وجوهر المادة هو الكمّ، أنظر: هيجل George Hegel: Sämtliche Werke... (Stuttgart: F. Frommann, 1961).

الذي جعل «ڤولتير» يستخلص رأيه الغامض الشهير «تضحية الإنسان بنفسه بوازع من مصلحته الذاتية»(٩).

إن التحليل (المنطقي) العقلي للأخلاق يختزلها - ربما لدهشة الملاحظ - إلى طبيعةٍ وأنانيةٍ وتضخيم للذات. يكتشف العقل في الطبيعة مبدأ السببية العامة الكلّية القدرة. ويكتشف في الإنسان الطبيعة: الغرائز أو (القوة ذات السيدين: اللذة والألم) التي تؤكد عبودية الإنسان وانعدام حريته. إنها آلية التفكير نفسها التي حوّلت الألوهية إلى «السبب الأول» (المحرك الذي لا يتحرك)، واختزلت الروح إلى نفس، والفن إلى عملٍ وتكنيك. إن محاولة إقامة الأخلاق على أساس عقلي لا تستطيع أن تتحرك أبعد مما يسمى بالأخلاق الاجتماعية، أو قواعد السلوك اللازمة للمحافظة على جماعة معينة، وهي في واقع الأمر نوع من النظام الاجتماعي.

إن الأخلاق - بسبب ذلك - لا يمكن القول بأنها نتاج العقل. فالعقل يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويحدّدها، ولكنه لا يستطيع أن يُصدر حُكماً قيميّاً عندما تكون القضية قضية استحسان أو استهجان أخلاقي. مثلاً، يفهم كل إنسان أن المبدأ الذي يسعى إلى صب أرواح الناس في قوالب متماثلة، لا ينبغي السماح به. ولكن هذا المبدأ نفسه لا يمكن تبريره أو البرهنة عليه عقلياً. فمن المستحيل التبرير العلمي بأن شيئاً ليس خيّراً بالمعنى الأخلاقي للكلمة، مثلما أنه من المستحيل أن تصل إلى تفرقة علمية دقيقة بين الفن و«الكيتش» (أي الأعمال الهابطة المنسوبة إلى الفن)، أو بين الجميل والقبيح. الطبيعة والعقل على السواء لا يمكنهما التمييز بين الصح والخطأ، بين الخير والشر. فهذه الصفات ليست موجودة في الطبيعة. فماذا يعني الإنسان - كشخصية متفردة لا تتكرر - بالنسبة للعلم؟ لا بد أن يكون العَالِم شيئاً أكثر من علمه، أن يكون إنساناً لكي يفهم هذه الحقيقة. إن المثل السائر الذي يقول بأن الإنسان الخيّر سعيدٌ دائماً، وأن الإنسان

---

(٩) أنظر: «فرانسوا ماري أروي دي فولتير» François Marie Arouet de Voltaire: Oeuvres complètes de Voltaire, vols 17-20: Dictionnaire philosophique (Paris: Garnier frères, 1885).

الشرير تعيس، لا يمكن فهمه بطريقة عقلية. وتستعصي الأخلاق المسيحية على التعلّم بمصطلحات علمية، لأن جميع دعواها الأخلاقية متجسّدة في شخصية مثالية، وهي شخصية المسيح. كذلك، فإن المبادىء الثلاثة للثورة الفرنسية (الحرية والإخاء والمساواة) لا يمكن استنباطها علمياً، ولا يمكن الوصول إليها بطريقة علمية. إنما الأرجح أن يقرر العلم ثلاثة مبادىء مضادة، هي: عدم المساواة، والنظام الاجتماعي المطلق، وتغريب الوحدات الإنسانية في مجتمع كامل التنظيم.

هل كان يستطيع «جان فالجان»[١٠] أن يلجأ للعلم كي يحل له المشكلة الأخلاقية التي اعترضته؟ هل كان عليه أن يضحّي بمصلحة عدد كبير من الناس في سبيل إنقاذ إنسان بريء بسيط؟ أيّ إجابة كان العلم سيتخذها؟ ألم يكن العلم ينحاز إلى ما يسمّى بالمصلحة المشتركة؟ إن المشكلة المطروحة ليست من اختصاص العلم، وما كانت إجابة العلم ـ لو أنها ممكنة ـ لتعكس رغبة أي إنسان. وما وصفه «فكتور هيجو» بطريقة مثيرة في «عاصفة في جمجمة»[١١] (La Tempête dans un crâne) ليس صراعاً في عقل إنسان، وإنما هو صراع بين العقل والروح، صدام مدمّر من الحجج ينتمي إلى جانبين متعارضين في الشخصية الإنسانية، إنه حوار بين العقل والضمير في أساسه. حوار يتناوب فيه نوعان مختلفان من الجدل ولذلك، لا يمكن مقارنتهما لأنهما ينتميان إلى عالمين مختلفين، عالم الأرض وعالم السماء. ولا يستطيع إلاّ الإنسان وحده أن يقوم بالاختيار لنفسه وفي نفسه وهو يواجه هذه المعضلة. والقرار الذي اتخذه «جان ڤالجان»، كان هزيمة للعقل وانتصاراً للإنسان، وهو انتصار لا يمكن تفسيره أو تبريره عقلياً. ولكنه قرار يسانده جميع الناس ويستحسنونه بالإجماع صامتين.

إننا جميعاً قد يكون لدينا شعور داخلي مؤكد بحريتنا، فهل نستطيع أن نفسّر

---

(١٠) أنظر: «فكتور هيجو»:
Victor Hugo: Les miserables (Paris: Garnier - Flamnarion, 1972).

(١١) أنظر: الكتاب السابع من رواية «فكتور هيجو» (المصدر السابق) مجلد رقم ١، صفحات ٢٤٧ - ٢٦٤.

أو نبرهن بطريقة علمية على هذا الشعور المؤكد، وإن كان غامضاً يصعب تحديده. جميعنا يوافق على أنه [ليس] من الصواب معاقبة الشخص الذي تسبّب صدفةً في جريمة. ومع ذلك، فهذا الموقف المنطقي الواضح لا يمكن تبريره علمياً، فما يقبله القلب لا يستطيع العلم أن يبرهن عليه أو يفسّره، فهل نستنتج القيام بواجبنا الأخلاقي لأن العقل لا يستطيع أن يبرر أو يساند هذا الصوت الجوّاني؟ إننا لا نفعل هذا، وإذن فنحن نحتفظ بموقف دون أن نعلم لماذا نحتفظ به رغم أنه ضد عقلنا، والسبب هو ثقة نابعة من داخلنا، بسبب إيماننا.

فما علاقة العقل بالقرارات الأخلاقية؟ يجيب «هيوم» على هذا السؤال بوضوح ودقة، فيقول: «الجريمة بالنسبة لعقولنا ليست أكثر من عدد من الدوافع والأفكار أو الأفعال منسوبة إلى شخص معيّن وموقف معيّن. ويمكننا أن نبحث هذه العلاقة ونفسّر أصل هذا الفعل وطريقة أدائه. فقط، في اللحظة التي ندع لعواطفنا تتحدث يظهر الاستهجان، وإذا بنا نصف العمل بأنه شر أخلاقي». ويمضي هيوم قائلاً: «كل ما في قدرة عقلنا أن نستعرض العلاقات بين الأشياء. أما في الحكم القِيَميّ، فتنبثق لحظة جديدة تماماً، وهي لحظة لا تتوافر في الأحكام الحقائقية. ولا يمكن تفسيرها إلاّ بواسطة القوة المؤثرة لمشاعرنا»(١٢).

قال «فرانسيس هتشسون» في كتابه «نظام الفلسفة الأخلاقية»: «كما أن القيمة العليا في المتعة الفنية والعلمية واضحة كل الوضوح بمقارنتها بمتعة الطعام، فكذلك الأمر بالنسبة للاختلاف بين «الخير» وغيره من المفاهيم الأخرى...»(١٣). ويُفهم من كلام «هتشسون» أن القدرة على التعرف على القيم الخلقية لا يعتمد على الذكاء أو التعليم، فالأحكام الخلقية لا تأتي عن طريق العقل، وإنما هو أحكام داخلية مباشرة.

---

(١٢) أنظر: «دافيد هيوم»: David Hume: Treatise on Human Nature.

(١٣) أنظر: «فرانسيس هتشسون» Francis Hutcheson: A System of Moral Philosophy (New York: A.M. Kelley, 1968). vol. 1, part-VI.

التّعارض بين العلم والأخلاق ينعكس في الحياة اليومية، فالعلم - مثلاً - يقبل الإخصاب الصناعي لأطفال الأنابيب، كما يقبل ما يُسمّى بالقتل الرحيم(*) «Euthanasia»، هذه الأمور لم يكن في الإمكان تخيّلها بدون العلم، فهي من نتاجه. ومن ناحية أخرى، نجد أن كل أخلاقيّ - بصرف النظر عن موقفه الاسمى من الدين - يرفض هذه الأمور باعتبارها مناقضة للمبدأ الذي تقوم عليه الحياة الإنسانية. في هذا الصدد، تشترك الأخلاق والدين والفن جميعاً في الفكرة نفسها، وإن كان كلٌّ منها يفسّر الأمر بطريقته المختلفة. فالدين لا يمكن أن يقبل الحياة الصناعية أو القتل، لأن الحياة والموت ملك للّه لا للإنسان. ومن وجهة النظر الأخلاقية، يعتبر الإخصاب الصناعي و«القتل الرحيم» جريمة ضد الإنسانية، لأن فيهما حطًّا بالإنسان إلى مستوى الأشياء، وهذا يؤدي إلى التلاعب بالإنسان والإساءة إليه. وبالنسبة للفنان: الحياة والموت أسرار يجب أن تبقى على حالها. إن أشهر ثلاثة أحاديث «لهاملت» مكرّسة للموت. ولكن العلم يعتبر الموت شيئاً عادياً.. حدثاً بيولوجياً في عالم المادة. إن الهوّة كاملة والمقارنة مستحيلة.

إن الإعقام «اليوجيني»(**)، والتجارب التي تجري على الإنسان، والإخصاب الصناعي، والقتل الرحيم، جميعها أمور عقلانية ومنطقية تماماً، ولا توجد حجج علمية أو عقلانية ضدها. فكيف يستطيع العلم أن يمنع سوء تطبيقها؟ (إنه لا يستطيع). ولقد أرادت الأكاديمية الفرنسية للعلوم الأخلاقية والسياسية أن تُعلن موقفها ضد الإخصاب الصناعي، فجاءت بحجج لاعلمية حيث قالت: «... إن الإخصاب الصناعي جريمة ضد قاعدة الزواج والأسرة والمجتمع». وعبّر «كينو» عن فكرة مماثلة فقال: «إن الشعور باحترام الحياة والأمومة ليس بينه وبين المنطق

(*) قتل من يشكو مرضاً عضالاً ميؤوساً من شفائه أو رحمةً به من الألم المستمر الذي لا علاج له، وذلك بطريقة مخفّفة.. وهذه قضية قائمة في العالم الغربي لها مؤيدون ولها معارضون، ويسعى مؤيدوها لدى الحكومات لاستصدار قانون بعدم تجريم «القتل الرحيم». ومن ناحية الممارسة الفعلية تحدث هذه الجريمة من وقت لآخر ويُصدر فيها القضاة عادة أحكاماً مخفّفة على مرتكبيها من الأطباء. «المترجم».

(**) «يوجيني» نسبة إلى «يوجينيا» Eugenias، وهي دراسة الوراثة الإنسانية بهدف تحسين النسل البشري من خلال التنمية الاختيارية، أي اختيار أفضل العينات ومنع نمو أسوأها. «المترجم».

شيء مشترك.. وأنا أعتقد أن مسألة القتل الرحيم التي تفرض نفسها في بعض الأحوال، لا يمكن السماح بها قانونياً أبداً»(١٤).

إن القتل الرحيم، والإخصاب الصناعي، والإعقام، واستزراع الأعضاء، والإجهاض وغيرها، إنما هي مجالات للعلم من الناحية التقنية فقط. أما تطبيقاتها، فقضية أخلاقية. وليس للعلم أن يتخذ قراراً في هذا المجال. «إن أي خطة لمعاملة الإنسان معاملة القطيع تبدو مثيرة للاشمئزاز، وفي الوقت نفسه تجرح فينا مشاعر الكرامة الشخصية»(١٥). (ولا ننسى) أن الإخصاب الصناعي تسلل إلينا من الطب البيطري. وتبقى القضية قائمة في الصراع بين الإنسانية والبيولوجيا، أو بين الفردية والمادية. إنها المعضلة نفسها التي واجهها الإنسان منذ البداية: المصلحة أم الواجب الروحي؟ تمنح البيولوجيا للإنسان التقدم على حساب روحه ونبله الإنساني. «ويرفض الإنسان التقدم المتاح إذا كان عليه أن يحصل عليه بوسائل تحطّ من إنسانيته. ولكن هل سيرفضه غداً.. وهل سيرفضه دائماً؟»(١٦).

إنه لمن الطبيعي أن يتخذ المسيحيون والشعراء والفنانون الموقف نفسه تجاه هذا النوع من التقدم. فهو، في نظر المسيحيين «المذهب الشيطاني الطبيعي»، وعند الشعراء «رُكام من القسوة المبرمجة»(١٧). ومن الطبيعي أيضاً أن يبتهج الماديون بالتقدمات الواعدة التي تتيحها التطورات الحديثة في علم البيولوجيا.

إن التقدم العلمي مهما كان واضحاً بارزاً، لا يمكنه أن يجعل الأخلاق والدين

---

(١٤) أنظر: «لوسيان كينو»:
Lucien Cuenot: «L'Eugénique» Revue d'Anthropologue: 1935-36.

(١٥) أنظر: «جان روستاند»: Jean Rostand: Humanly Possible: A Biologist's Notes on the Future of Mankind, trans. Lowell Boir (New York: Saturday Review Press, 1973).

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) أنظر: «ريمي كولين»، Rémy Collin: Plaidoyers pour la vie humaine (n.p.n.d.) and Voznesensky». و«فوزنسنسكي» في قصيدته «أوزا».

غير ضروريّين. فالعلم لا يعلّم الناس كيف يحيون، ولا من شأنه أن يقدّم لنا معايير قيميّة. ذلك لأن القيم التي تسمو بالحياة الحيوانية إلى مستوى الحياة الإنسانية تبقى مجهولة وغير مفهومة بدون الدين. فالدين مدخل إلى عالم آخر متفوّق على هذا العالم، والأخلاق هي معناه.

العلم والعلماء، أو «كانْت» ونقّاده الاثنان

يوجد عقلان: عقل خالص وعقل عملي.

ينكر الفكرُ الألوهية ويؤكد الإنسان والحياة وجودها. ويفسّر لنا هذا الموقف ما نلاحظه غالباً من اختلاف بين العالِم والعلم من حيث هو منهج ومجموعة من النتائج.

فليس من الضروري أن كل ما يقوله العالِم ويفكر فيه أو يؤمن به من العلم. فالعلم ليس إلاّ جانباً واحداً من جوانب مدركاته الكلية عن العالم، وهو نتاج بعض وظائف عقلية قوامها النقد والمقارنة والتصنيف. وفي هذا الإطار، ينبذ العقل كل ما يستلزم تفسيراً «فوق ـ طبيعي»، ولا يستبقي إلاّ ما يستند إلى سلسلة من الأسباب الطبيعية ومسبّباتها، التي يتم إثباتها بالتجربة والملاحظة كلما كان ذلك ممكناً. وما يستقر بعد كل هذه التصفية الدقيقة هو العلم. من أجل هذا لا يستقر بين يدي العلم سوى الطبيعة، وكل ما عدا ذلك يتسرّب من أصابعه.. وتلك هي الحدود الطبيعية للعلم.

ويقف العلم عادة عند هذه الحدود. ولكن العالِمَ ـ لأنه إنسان ـ يستمر في مسيرته. فلم يكن «أوبنهيمر» Oppenheimer يحتاج إلى الفلسفة الهندية عندما كان يصنع القنبلة الذرّية، ولكن لعله احتاج إلى هذه الفلسفة فيما يتعلق باستعمال هذه القنبلة، ففي مرحلة متأخرة من حياته هجر العلوم الذرية كلّيةً، وكرّس حياته لدراسة الفلسفة الهندية. أما «أينشتين» (صاحب النظرية الذرّية)، فقد استغرقت تفكيره أعمال «دستويفسكي» الأدبية وبخاصة «الإخوة كرمازوف». ومن الواضح

أن روايات هذا الكاتب الروسي الكبير ليس فيها شيء مشترك مع الكتلة والطاقة أو سرعة الضوء ـ وما شابه ذلك. إن الذي كان مُهتماً بالمأساة الأخلاقية «لإيفان كرمازوف» ليس «أينشتين» العالِم وإنما «أينشتين» المفكر والإنسان، أو الفنان، حيث أن كل إنسان هو فنان بدرجة من الدرجات.

والاختلاف قائم بين البحث العلمي وبين استخدام نتائجه، فالحافز وراء البحث العلمي هو فهم العالم، وأما الحافز من وراء الاستخدام، فهو غزو العالم. ولهذا السبب، لا ينظر العالِم إلى العلم بالعين نفسها التي ينظر بها الآخرون. فالعلم بالنسبة لجمهور الناس ليس أكثر من جِماع نتائج من نوع كمّيّ آلي في غالبيتها. أما بالنسبة للعالِم الذي يقوم بدور الفاعل، فالعلم بحث وخبرة وجهد وأمل يتطلع إليه.. وتضحية.. وفي كلمة مختصرة.. حياة. وفوق كل شيء هو مصدر سعادة بالمعرفة، وشعور سام بأعلىٰ القيم الأخلاقية. في هذه السعادة يتفوّق العالم على نفسه، ويصبح مفكراً أو فيلسوفاً أو فنّاناً. ومن هنا ينشأ اختلاف تلقائي بين ما يكتشفه العالِمُ لنفسه وبين ما يكتشفه للآخرين.

عندما تبرد حرارة العلم ويتحول إلى مجموعة من المعارف والنتائج.. عندما ينمو منفصلاً عن العالِم وحياته ـ يصبح مُحايداً. وينتهي به الأمر أن يصبح معادياً للدين. فالعلم من خلال رفضه النابع من طبيعته لما وراء الطبيعة، ومن خلال صمته الملازم بإزاء التساؤلات الجوهرية (في حياة الإنسان) يسهم في تشكيل الأفكار الإلحادية، ليس بالضرورة عند العلماء أنفسهم، وإنما بالتأكيد عند الجمهور من غير العلماء.

والنموذج التقليدى لهذه الازدواجية ـ وأعنى بها الصدام بين الفكر والحياة، أو بين الطبيعة والحرية ـ يبرز عند الفيلسوف الألماني «كانْت» Kant في نقديْهِ (نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي). ففي نقده الثاني، أحْيا «كانْت» الأفكار الدينية عن الألوهية والخلود والحرية، وهي الأفكار نفسها التي نَسفَها في نقده الأول. «كانْت» المنطقي العَالِم هو الذي تحدث في «نقد العقل الخالص»، أما «كانْت» الإنسان والمفكر، فقد تحدث في «نقد العقل

العملي»[١٨]. يُبرز النقد الأول النتيجة التي لا فكاك منها لكل عقل ومنطق، ويركز الثاني على إبراز المشاعر والخبرات والآمال التي تسيطر على حياة الإنسان. النقد الأول نتيجة نظرة موضوعية للواقع... نتيجة تحليل الواقع وتجزيئه. أما النقد الثاني، فهو ثمرة المعرفة الجُوّانية واليقين الذي استقر في الروح، إجابة على التساؤلات حول الكوْن في كلّيته، كما يقع في مجال الملاحظة والخبرة الإنسانية.

هذان النقدان لا يُلغي أحدهما الآخر، ولكنهما يقفان معاً جنباً إلى جنب في شموخهما، مؤكدّين بطريقتهما الخاصة ازدواجية عالم الإنسان.

الأخلاق والدين

لا يمكن بناء الأخلاق إلا على الدين، ومع ذلك فليس الدين والأخلاق شيئاً واحداً. فالأخلاق كمبدأ، لا يمكن وجودها بغير دين، أما الأخلاق كممارسة أو حالة معينة من السلوك، فإنها لا تعتمد بطريقٍ مباشر على التديّن. والحُجّة التي تربط بينهما معاً هو العالم الآخر.. العالم الأسْمىَ.. فلأنه عالم آخر هو عالم «ديني» ولأنه أسمى، فهو عالم «أخلاقي». وفي هذا يتجلى استناد كل من الدين والأخلاق أحدهما إلى الآخر، كما يتجلى استقلال كل منهما عن الآخر. في علاقة التساند هذه يوجد نوع من الثبات الجوّاني، وهو ثبات ليس آلياً رياضياً أو منطقياً، وإنما ثبات عملي، قد يتشعب هنا أو هناك، ولكن سرعان ما تستعيد علاقة التساند نفسها عاجلاً أو آجلاً. يؤدي الإلحاد إلى إنكار الأخلاق، ولكن أي بعث أخلاقي حقيقي يبدأ دائماً بيقظة دينية، فالأخلاق إنما هي دين تحوّل إلى قواعد للسلوك، يعني تحول إلى مواقف إنسانية تجاه الآخرين وفقاً لحقيقة الوجود الإلّهي. فإذا كان لزاماً علينا أن نحقق واجباتنا الأخلاقية ـ بصرف النظر عما نواجه من مصائب أو مخاطر ـ (وهذا يعتبر سلوكاً أخلاقياً متميزاً عن السلوك

---

(١٨) أنظر: «إمانويل كانْت»: Immanuel Kant: The Cntique of Pure Reason... (Chicago: Encyclopaedia Britanıca 1955) and The Critique of Practical Reason... (Chicago: Encyclopaedia Britanica, 1955).

الذي تحفز إليه المصلحة)، فإن هذه الدعوة لا يمكن تبريرها إذا كان هذا العالم هو العالم الوحيد، وإذا كانت حياتنا فيه هي الحياة الوحيدة. وهنا تبرز نقطة الانطلاق لكل من الدين والأخلاق.

لقد ولدت الأخلاق مع المحرّمات ولا تزال كذلك إلى اليوم. والمحرّمات دينية في طبيعتها وفي أصلها.. ولا ننسى أن ثمانيَ من الوصايا العشر في «التوراة» محرمات. الأخلاق دائماً مبدأ تقييد أو تحريم يناقض الغريزة الحيوانية في طبيعة الإنسان. ويمكن هنا الإشارة إلى الأخلاق المسيحية كنموذج، لا كأحد النماذج فحسب، ولكن أشهر هذه النماذج وأكثرها وضوحاً.

إن تاريخ الدين حافل بهذه المحرمات التي تبدو كأنها بلا معنى. ولكن من وجهة نظر الأخلاق، لا توجد محرمات بغير معنى. وبطبيعة الحال، يمكن وجود معنىً عقلانيّ للمحرم، ولكن ليست المنفعة هي الهدف الجوهري للمحرم على الإطلاق.

ليست الأخلاق كما عرّفها «الرواقيون» (الحياة في انسجام مع الطبيعة)(١٩)، إنما هي على الأرجح الحياة ضد الطبيعة، بشرط أن تكون كلمة «طبيعة» مفهومة بمعناها الصحيح(٢٠). الأخلاق كالإنسان هي أيضاً لاعقلانية.. لا طبيعية، بل (فوق ـ طبيعية). فلا يوجد إنسان طبيعي ولا أخلاق طبيعية. فالإنسان في حدود الطبيعة ليس إنساناً، بل هو على أحسن الفروض حيوان ذو عقل. وكذلك الأخلاق ـ محدودة بالطبيعة ـ ليست أخلاقاً إنما على الأرجح شكل من أشكال الأنانية... أنانية حكيمة مستنيرة.

عند «داروين» في «الصراع من أجل البقاء» لا يفوز الأفضل (بالمعنى

---

(١٩) أنظر: «وتني جننجز أوتس» Whitney Jennings Oates, ed.: The Stoica and Epicurean Philosophers: The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius (New York: Modern Library, 1957).

(٢٠) ذكر بعضهم أن كلمة «طبيعة» تستخدم في ٥٢ معنى مختلفاً. ونحن نعني بها في هذا السياق جميع الحقائق فيما وراء جوهر الإنسان، ومن ثم فهي تعني عالم الإنسان الدنيوي مشتملاً على جسمه وذكائه وكل ما يتصل بهما.

الأخلاقي)، وإنما الأقوى والأفضل تكيُّفًا هو الذي يفوز[٢١]. ولا يؤدي التقدم البيولوجي - هو الآخر - إلى سمُوّ الإنسان باعتباره أحد مصادر الأخلاق. فإنسان «داروين»» قد يصل إلى أعلى درجات الكمال البيولوجي (السوبرمان) أو الإنسان الأعلى، ولكنه يظل محروماً من الصفات الإنسانية، ومن ثم محروماً من السموّ الإنساني. فالسموّ الإنساني لا يكون إلا هِبَةً من عند الله.

والتقدم الاجتماعي، كامتداد للتقدم البيولوجي، يحتفظ بعلاقة مماثلة مع الأخلاق. فقد تساءل «ماندفيل» أستاذ علم الأخلاق الإنجليزي: «ما أهمية الأخلاق لتقدم المجتمع والتطور الحضاري؟» وأجاب ببساطة: «لا شيء، بل لعلها تكون ضارة»[٢٢]. عند «ماندفيل» جميع الوسائل التي يقال عنها عادةً أنها وسائل آثمة لها أكبر الأثر في حفز المجتمع على التقدم، حيث «أن كل ما يزيد من احتياجات الإنسان هو أكبر ما يعزز تطوره». ولكي نكون أكثر تحديداً نقول: «إن ما يُزعم بأنها شرور أخلاقية ومادية في هذا العالم هي القوى الأساسية المحرّكة التي تجعل منا كائنات اجتماعية».

فإذا كان كل تقدم بيولوجي أو تقنيّ يُستمد من نظرية «داروين» في الاختيار الطبيعي حيث يقهر الأقوى الأضعف بل ويحطمه، فلا بد أن تقف الأخلاق ضد النقطة الأساسية في التقدم. ولقد كانت الأخلاق ولا تزال تدعو إلى حماية الأضعف والأقل مقدرةً، وإلى الإشفاق عليه والعناية به. وهكذا، كانت الأخلاق والطبيعة في تصادم منذ البداية. (هذا هو صوت الطبيعة): «تخلّص من الضّمير ومن الشفقة والرحمة.. تلك المشاعر التي تطغى على حياة الإنسان الباطنية.. اقهر الضعفاء واصعد فوق جُثثهم...»[٢٣].

---

(٢١) أنظر: «تشارلز داروين» في كتابه «أصل الأنواع» Charles Darwin: On the Origin of Spacies by Means Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (London: Oxford University Press, 1925).

(٢٢) «ماندفيل» Mandeville, Bernard: The Fable of the Bees...(London: Penguin Books, 1970)

(٢٣) أنظر: «نيتشه»: Friedrich W. Nietzsche: Thus Spoke Zarathustra...

الاختلاف عن الأخلاق هنا واضح وتام: حطّم الضعفاء بدلاً من إلحم الضعفاء.. هاتان الدعوتان المتعارضتان تفصلان البيولوجي عن الروحي، الحيواني عن الإنساني، الطبيعة عن الثقافة، والعلم عن الدين. وكل ما فعله «نيتشه» أنه طبّق بثباتٍ قوانين علم البيولوجيا ونتائجها على المجتمع الإنساني(٢٤). وكانت النتيجة نبذ الحب والرحمة وتبرير العنف والكراهية.. والمسيحية عند «نيتشه»، وبخاصة الأخلاق المسيحية، «هي السم الزعاف الذي غُرس في الجسم القوي للجنس البشري...».

يتحدث افلاطون في «محاورة فيدون» عن الخُلق الأصيل، فيقول: «إن الشجاعة العادية ليست إلا جُبناً والاعتدال العادي ليس إلاّ شهوة خفية للذّة، هذا النوع من الفضيلة ما هو إلا تجارة... شبح فضيلة أو فضيلة العبيد. أما الإنسان الأخلاقي على الوجه الصحيح، فيتملّكه شوق واحد: أن ينأى بنفسه عن المادّي وأن يلتصق بما هو روحي. الجسم قبر للروح، والروح في قيدها الأرضي لا يمكن أن تصل إلى غايتها. والمعرفة الحقيقية لا تأتي إلا بعد الموت، وهذا هو السبب في أن رجل الأخلاق لا يهاب الموت. فلكيَ تحيا وتفكر حياةً وفكراً حقيقيين معناه أن تستعد دائماً للموت. إنّ الشر هو القوة التي تحكم هذا العالم، وليست الأخلاق إمكانية طبيعية للإنسان ولا يمكن إقامتها على العقل»(٢٥).

إن علم الأخلاق لم تتمّ البرهنة عليه عقلياً، وبَطبيعة الحال لا يمكن البرهنة عليه بهذا المنهج. ويشير أفلاطون هنا إلى البراهين الميتافيزيقية في مقابل البراهين «الأنتروبولوجية»، مما يجعله رائد علم الأخلاق المستندة إلى الفكر الديني. وكان هذا تطوراً متسقاً مع فكر أفلاطون، فمن المعروف أن أفلاطون كان يعتقد بفكرة الوجود السابق للأشياء «في عالم سمّاه عالم المُثل»، وبذلك تكون كل معارفنا في هذا العالم مجرد تذكّر (لما وُجد من قبل في عالم المثل) ويتكامل

---

(٢٤) إذا كانت أفكار «نيتشه» امتداداً فلسفياً لداروين، فإن هتلر ونازيّته اشتقاق سياسي من كلا المذهبين.

(٢٥) أنظر: «أفلاطون»:

Plato: Phaedo, trans. R.S. Bluck (London: Routledge and Paul, 1955).

مع هذه الفكرة مُسلّمة ضرورية هي فكرة الخلود[٢٦]. وهكذا، أدت تأملات أفلاطون الأخلاقية به إلى موقف ديني[٢٧]. ويوجد مفكران آخران سلكا الطريق نفسه هما «إبكتيتوس» Epictetus و«سنيكا» Seneca، فقد أوصلهما تأملٌ من النوع نفسه إلى دين معين هو المسيحية. ويعزّز هذا الرأي وجود اتجاهات تؤكد أن «إبكتيتوس» كان يعتنق المسيحية سراً، وأن «سنيكا» كان يتراسل مع «بولس». وقد أثبت «سان جيروم» اسم «سنيكا» في قائمة كُتّاب الكنيسة[٢٨].

تعتبر المسيحية مثلاً بارزاً للتآلف الكامل والنسب القوي المتبادل إلى حد الوحدة بين دين عظيم وأخلاق عظيمة، وقد أثبت فن عصر النهضة الذي استمد إلهاماته من موضوعات إنجيلية، أن الفن العظيم يلتحق بهما.

ومن الناحية التاريخية، يعتبر الفكر الأخلاقي من أقدم الأفكار الإنسانية، ولا يسبقه سوى الفكر الديني الذي هو قديم قِدم الإنسان نفسه.. وقد التحم الفكران معاً خلال التاريخ. ففي تاريخ علم الأخلاق، لم يوجد عملياً مفكر جاد لم يكن له موقف من الدين، إما عن طريق استعارة الضرورة الدينية كمبادىء للأخلاق، أو عن طريق محاولة إثبات العكس. ولذلك، يمكن القول بأن تاريخ علم الأخلاق بأكمله قصة متّصلة لتشابك الفكر الديني والأخلاقي. ولا نأخذ الإحصاءات برهاناً في هذا المجال،ولكن يمكن القول بأن رجال الأخلاق المتدينين يسودون، أما الملحدون فلم يسودوا أبداً.

ظهر ما يسمى بحركة الأخلاق العَلْمَانية التي تؤكد على استقلالية الأخلاق عن الدين [٢٩] . ومع ذلك ، فهذه الحركة نفسها تكشف لنا أن كل فكر أو نشاط أخلاقي لا بد أن ينحو بطبيعته صوب الدين أو يتطابق معه. وعلى أي

---

(٢٦) لقد تناول الفيلسوف الإسلامي العظيم «ابن رشد» القضية نفسها وفي نظره أن الأخلاق هي جوهر الدين الكوني. أنظر: Averroes on Plato's Republic, trans. Ralph Lerner (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974).

(٢٧) يعتبر «بيير أبيلارد» Pierre Abilard أن أفلاطون مسيحي.

(٢٨) أنظر: «سان جيروم»: Saint Jerome: Hieronymi De Viris Ilustribus Liber (Leipzig: B.G. Teubner, 1879).

(٢٩) ظهرت هذه الحركات في فرنسا وإنجلترا وأمريكا وألمانيا وإيطاليا خلال القرنين التاسع عشر =

حال، فإن ما يبدو من تناقض في مسلك هذه الأفكار وتأرجحها بين العلم والدين ظاهرة في غاية الأهمية (تستحق منا الدراسة). ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما حدث في المدارس الفرنسية - حيث حَلّ التوجيه الخلقي محل التوجيه الديني - نجد أن الكتب المدرسية في هذا المجال تتبع الطريقة نفسها التي يتم بها تعليم الدين في الكنائس المسيحية. وهكذا نرى أن هذه النزعة العَلْمانية الحريصة على اتخاذ موقف مستقل عن الدين تتجه في سيرها على طول الخط نحو الدين، وإن كان بطريقة لاشعورية.

لهذا، من الممكن أن نتصور رجل دين لا أخلاق له، وبالعكس. فالدين نوع من المعرفة، والأخلاق هي الحياة التي يحياها الإنسان وفقاً لهذه المعرفة، وهنا يظهر الاختلاف بين المعرفة والممارسة. فالدين إجابة على سؤال: كيف تفكر وكيف تؤمن؟، بينما الأخلاق إجابة على سؤال: كيف تحكم الرغبة، كيف تهدف، أو كيف تحيا وكيف تتصرف؟ تنطوي إلهامات عالم الغيب على مطلب أن نحيا وفقاً لهذه الرؤية الكونية الواسعة اللانهائية ومع ذلك، فهذا المطلب لا يتطابق مع هذه الرؤية. لقد كانت أخلاقيات المسيح السامية نتيجة مباشرة لوعي ديني على الدرجة نفسها من القوة والوضوح. ومع ذلك، فإن مفتشي التحقيق الذين قاموا بعمليات الاضطهاد الديني كانوا أيضاً مخلصين لعقيدتهم الدينية، ونحن إذ نؤكد هذا لا نغفل عما في هذا المسلك من تناقض حاد. إقرأ هذه الآية: ﴿... **الذين آمنوا وعملوا الصالحات...**﴾ إنها تتكرر بصيغتها أو معناها في القرآن أكثر من خمسين مرة، كأنما تؤكد لنا ضرورة توحيد أمرين اعتاد الناس على الفصل بينهما. إن هذه الآية تعبّر عن الفرق بين الدين («الإيمان») وبين الأخلاق («عملُ الصالحات») كما تأمر في الوقت نفسه بضرورة أن يسير الاثنان معاً. كذلك يكشف لنا القرآن عن علاقة أخرى عكسية بين الأخلاق والدين، فيوجه نظرنا إلى أن الممارسة الأخلاقية قد تكون حافزاً قوياً على التدين: ﴿**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبّون**﴾، فمعنى الآية هنا لا يقول: (آمن لتصبح

= والعشرين، وعُرفت بأسماء مختلفة مثل: جمعيات الثقافة الأخلاقية، مؤسسات الإنعاش، الجمعيات الأخلاقية... إلخ.

خيّراً) وإنما على العكس يقول: (إفعل الخير تصبح مؤمناً). وفي هذه النقطة نرى إجابة على سؤال كيف يمكن للإنسان أن يقوّي إيمانه؟ والإجابة هي: (إفعل الخير تجد الله أمامك).

الأخلاق وما يسمى بالمصلحة المشتركة

لقد أنكرت العقلانية الأخلاق وتجلّى هذا الإنكار في حذف الازدواجية بين الواجب والمصلحة، وتقليص الأخلاق إلى مجرد المنفعة أو اللذة. ومن ثم قُضي على الوضع الاستقلالي للأخلاق. لقد وُجدت هذه النزعة خلال تاريخ علم الأخلاق كله منذ «أرسطو» حتى «برتراند راسل» Bertrand Russell. ولقد شرح «ديتريش فون هولباخ» Dietrich von Holbach - وهو أحد أوائل كُتّاب المذهب المادي في الغرب - هذا الاتجاه بطريقة بالغة الوضوح. فبعد أن أكّد على الشعار الشهير (أن المصلحة وحدها هي الحافز للسلوك الإنساني) ذهب ينمّي هذا السيناريو فقال: «إن الإحساسات والانطباعات التي يستقبلها الإنسان من الأشياء بعضها سارّ وبعضها مؤلم، يستحسن الإنسان بعضها ويرغب في بقائه أطول مدة أو في ظهوره مرة أخرى، بينما يستهجن البعض الآخر ويتجنبه بقدر ما يستطيع. بمعنى آخر، إن الإنسان يحب مشاعر وانطباعات معيّنة والأشياء التي تسبّبها، ويكره مشاعر وانطباعات أخرى وكل ما يسبّبها. وبما أن الإنسان يعيش في مجتمع، فهو محاط بكائنات تشبهه وهي حسّاسة مثله. جميع هذه الكائنات تبحث عن اللذة وجميعها يخشى الألم. وقد اصطلحوا على تسمية ما يسبب لهم اللذة (خيراً) وكل ما يسبب لهم الألم (شرّاً)... إنهم يطلقون على كل ما فيه نفع دائم لهم (فضيلة) وعلى كل ما فيه ضرر لهم (رذيلة)...» ويذهب «هولباخ» إلى أن «الضمير هو الوعي بالتأثير المُحتمَلْ لسلوكنا على الناس الذين يحيطون بنا وعلينا أيضاً، والندم إنما هو الخوف الذي نستشعره لمجرد التفكير بأن سلوكنا قد يجعل الناس يكرهوننا أو يغضبون منا»[٣٠].

---

(٣٠) أنظر: «بول هنري»:
Paul Henry, Thirty [Dietrich von Holbach] the System of Nature, or Laws of the Moral and Physical World... trans (Boston: J.P. Mendum, 1889).

كذلك «بنتام» ـ صاحب مذهب المنفعة في علم الأخلاق ـ واضح ومنطقي في هذا المجال، فهو يقول: «لقد أخضعت الطبيعةُ البشر لحكم سيدين، هما: اللذة والألم. فهمُا وحدهما اللذان يحكمان أفعالنا»(٣١).

ويذهب الفيلسوف الفرنسي «هلفتيوس» في القرن الثامن عشر إلى أن كل سلوكٍ إنساني موجّه دائماً إلى ما هو أقل مقاومةً. ولا أحد من الناس يقوم بعمل شيء إلا وهو معتقد أنه بهذا النشاط إما أن يزيد من لذته، أو يقلّل من ألمه. وكما أن الماء لا يصعد الجبل، لا يستطيع الإنسان أن يعمل ضد هذا القانون النابع من طبيعته.

هذه النظرة تجعل من الأخلاق مجرد أنانية مهذبة. مصلحة فرد مفهومة ومقدّرة . إنما يتدخل العقل ليحول هذه الرغبة فى اللذة إلى مطلب أخلاقى ، ويفسح الذكاء والذاكرة الرؤية أمام الأنسان ليرى الماضي والمستقبل، بالإضافة إلى الحاضر. وهكذا، لا يحفز سلوك الإنسان فقط مصلحته الحاضرة الآنيّة، وإنما النهاية السعيدة في كلّيتها(٣٢). وفي ضوء هذه الحِسْبة، يحوّل الإنسان مشاعر الألم، واللذة ـ وهي حقائق بيولوجية حيوانية داروينية ـ إلى مفهومي الخير والشر. فالخير والشر ليسا سوى اللذة والألم تضاعفا بالفطنة والتفكير والحساب. وهكذا، تنحصر أخلاقيات المنفعة في حدود الطبيعة، وينحسر بصرها عند أسوار هذا العالم الدنيوي. فهي لا يمكن أن تتقدم وراء حدود المصلحة لكي تصبح أخلاقية بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة.

إن الخبرة الإنسانية كلها في مجال الأخلاق تناقض هذه الفكرة المادية، وقد تواضع الناس على أن يستبعدوا اللذة من العمل الأخلاقي. فأي لذة توجد في الزهد والتبتل والتضحية المادية والصيام، وفي كثير من أنواع نكران الذات وكبح النفس، والتضحية في سبيل المبدأ أو من أجل الآخرين...؟. إن الأخلاق النفعية

---

(٣١) أنظر: «جيرمي بنتام» Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Lagislation... (London: Athlone Publishing, 1970).

(٣٢) هذه نظرية في الأخلاق تجعل من التماس السعادة أساساً للسلوك الأخلاقي ومحكّاً له.

متناقضة مع مفهوم الإنسان المتحضر للأخلاق، بقدر ما هي متناقضة مع مفهوم الإنسان البدائي. لقد كان الإنسان البدائي هو الذي اخترع سلسلة كاملة من المحرّمات أو «التابو» والالتزامات التي لا تتسم بأي صفة نفعية. ولذلك، يستعصي على الإنسان المتحضر أن يجد وراء هذه الأشياء أي معنى مفيد أو عقلاني أو هادف.

الأخلاق ليست مربحة بالمعنى العام لهذه الكلمة، فهل نستطيع مثلاً أن نقول إن الشعار السائد «النساء والأطفال أولاً» مفيد من الناحية الاجتماعية؟ هل من المفيد أن تكون عادلاً أو أن تقول الصدق؟.. إننا نستطيع أن نتصور مواقف عديدة يكون الظلم فيها والكذب هما المفيدان. وبالمثل، فإن التسامح الديني والسياسي والعرقي والوطني ليس مفيداً بالمعنى المعتاد للكلمة. أمّا أن تدمر الخصوم، فهذا أكثر فائدة من وجهة النظر العقلانية البحتة. ولكن التسامح ـ إذا توافر ـ فإن ممارسته لا تكون من قبيل المصلحة، وإنما يكون التسامح بحافز من مبدأ أو بباعث إنساني، أو بسبب ما يطلق عليه «اللاغرضية المستهدفة». إن حماية العجزة والمُقعدين، أو العناية بالمعوّقين والمرضى الذين لا أمل في شفائهم، كل ذلك ليس من قبيل السعي وراء الفائدة. فالأخلاق لا يمكن أن تخضع لمعايير المنفعة. نعم.. قد يكون السلوك الأخلاقي أحياناً مفيداً، ولكن ليس معنى هذا أن شيئاً قد أصبح أخلاقياً لأنه أثبت فائدته في فترة ما من فترات الخبرة الإنسانية. على العكس.. فهذه الخبرة نادرة الحدوث(٣٣). إن الاعتقاد المتفائل بوجود اتساق بين المنفعة من ناحية، وبين الصدق والأمانة من ناحية أخرى، أثبت أنه اعتقاد ساذج بل وضارّ. فله أثر مدمر على نفوس الناس لأنهم يشاهدون عكس ذلك على الدوام. ولكن الإنسان المستقيم بحق هو الإنسان الذي يقدم على التضحية وإذا واجه الإغراء ثبت على إخلاصه للمبادىء لا لمصلحته. ولو كانت الفضيلة مربحةً حقاً، لتسارع إلى اقتحامها الانتهازيون ليكونوا نماذج للفضيلة.

(٣٣) كثيراً ما يتداول الناس المثل الدارج الذي يقول «الأمين والمجنون اخوان». ومع ذلك، فلا بد من تقرير حقيقة أن الحكمة الشعبية لم تروّج أبداً للخيانة أو الفساد.

إن خبرات علماء الجريمة مُعلِّمةٌ ومرّةٌ في الوقت نفسه. فطبقاً لتقرير بوليس شيكاغو لسنة ١٩٥١ أن أكثر من ٩٠٪ من جرائم السطو لم يتم التوصل إلى مرتكبيها. وكشف استبيان «كيفوفر» Kefauver أن المجرمين الأمريكيين ينتهبون ملايين الدولارات ويتمتعون بغنائمهم عادة بلا وازع من ضمير. وهكذا، نرى أن الجريمة مربحة كما استنتج علماء الجريمة، وهي مربحة على الأخص بالنسبة لأولئك الذين يشرفون على تنظيمها ولا يقومون بارتكابها بأنفسهم مثل عصابات المافيا، وغيرها من العصابات الإجرامية. وقد أكد أحد علماء الجريمة الأمريكيين قائلاً: «يبدو أنه كلما زاد الربح من وراء جريمة قتل ما، كلما قلّت الفرصة للقبض على المجرم ومعاقبته». وهنا يبرز السؤال: وماذا عن ربحيّة الجرائم المقنّنة كالفن الإباحي، والكتابات الداعرة، واستعراضات العرايا، وقصص الجرائم وما شابه ذلك؟ لقد وُجد أن فيلماً داعراً أرخص في إنتاجه عشر مرات من إنتاج فيلم عادي، وأن أرباحه تزيد عشر مرات عن أرباح الفيلم العادي(٣٤). ولعل أوضح مثال على «الجرائم المقنّنة» تلك التي ترتكب على نطاق واسع: كالحروب العدوانية واحتلال الدول واضطهاد الأقليات... فهل نستطيع أن نقول إن الأسبان لم يربحوا من القضاء على الهنود الحمر في المكسيك وفي وسط أمريكا وجنوبها. أو أن المستوطنين البيض لم يستفيدوا من الإبادة المنظمة لسكان أمريكا الشمالية من الهنود. أو أن القوى الإمبريالية باستغلال ونهب الدول المحتلّة لم تكتسب منافع مادية؟ نستطيع إذن أن نستخلص أن الجريمة مربحة، ولكن بشرط ألا يكون هناك إلّه.

يُمكن إقامة أخلاقيات المنفعة على أساس من العقل ولو على المستوى النظري. ولكن من المستحيل أن نقيم على العقل وفي غيبة الألوهية أخلاقيات غيريّة لا أنانيّة، أو أخلاقيات تقوم على التضحية كما ينبغي أن تكون الأخلاق.

لقد تناقض «أرسطو» مع نفسه في كتابه الشهير «أخلاق نيقوماخوس»، حيث اشتق الغيريّة من الأنانية لأن الغيرية عنده تبدأ من ذاتية الإنسان، ثم قال: «... إن

(٣٤) استبيان أجري في باريس سنة ١٩٧٦.

رجل الأخلاق سيعمل الكثير من أجل أصدقائه ووطنه، وسوف يضحي بماله وممتلكاته، وسوف يتنازل بسعادة عن مركزه وامتيازاته للآخرين، وفوق هذا كله سيموت إذا كان ذلك ضرورياً من أجل الآخرين ومن أجل وطنه»(٣٥). إنه لمن الواضح البيّن أن هذه المواقف لا يربطها رباط منطقي وأنها لم تأت جميعاً من أصل واحد. وقد لاحظ كثير من المفكرين هذا التناقض وعلقوا عليه، ومنهم «شليهرماخر» الذي انتقد «كومة الفضائل»(٣٦) هذه عند أرسطو. كما لاحظ «فردريك يودل» أن «أرسطو» متناقض تناقضاً واضحاً عندما استخلص نتائج بطولية من مبدأ الأنانية الأخلاقية، و«هو ما لا يمكن بالتأكيد استنباطه من هذا المبدأ»(٣٧). وعندما قال أرسطو «... حتى مع الموقف البطولي نحن لم نبرح حقل الأنانية، لأن اولئك الذين فقدوا حياتهم من أجل الآخرين قد اختاروا الأعظم والأجمل لأنفسهم». عندما قال «أرسطو» هذا الكلام إنما كان يضخّم مفهوم الأنانية والأثرة وراء معناها الحقيقي في وعي كل إنسان. فإذا اقتحم إنسان منزلاً يحترق لينقذ طفل جاره فهل نستطيع أن نقول إن هذا الإنسان فعل ذلك من قبيل الأنانية ومن أجل ذاته؟ قد نستطيع أن نقول هذا ولكن بمعنى واحد. وأعني بذلك أنه إذا كان أداء الواجب حُباً في الخير هو المصلحة العليا وهو أيضاً مصلحة الشخص (البطل) الذي ضحّى بنفسه، في هذه الحالة يمكن أن ينتفي التصادم بين التضحية وبين المصلحة لأنها لن تكون مصلحة بالمعنى المعتاد للكلمة، وإنما مصلحة بالمعنى المطلق، أي مصلحة أخلاقية. إن التمييز بين المصلحة المعتادة والمصلحة الأخلاقية (إذا صحّ قبول هذا التعبير) تفترض التمييز بين عالمين: العالم الزائل والعالم الخالد. إنه فقط عندما يكون ذلك

---

(٣٥) أنظر: «أرسطو» Aristotle: The Nicomachean Ethics, trans. David Ross (London: Oxford University Press, 1954).

(٣٦) أنظر: «شليهرماخر» Friedrich Schleihermacher: On Religion: Speeches to its Cultured Despisers, trans... (New York: Ungar, 1955).

(٣٧) أنظر: «فردريك يودل»:
Friedrich Jodle: Leben und Philosophie David Hume (Halle: C.E.M. Pfeffer, 1972).

العالم الآخر السامي موجوداً، يمكننا أن نتحدث عن التضحية كفعل قام به إنسان لمصلحته. بدون هذا المعنى، فإن هناك حداً لا يمكن تجاوزه، ألا وهو الحياة.

إننا نعرّف الأخلاق الأصيلة بأنها سلوك قد يكون ضد المصلحة الشخصية. ومع ذلك، توجد ظاهرة أخرى تبدو مشابهة رغم أنها في جوهرها مختلفة تمام الاختلاف، ألا وهي ما يُسمى «السلوك الاجتماعي». ففي حياتنا الاجتماعية لا يتصرف الإنسان وفقاً لمصلحته الاجتماعية. إن سلوكه الاجتماعي يستهدف تحقيق احتياجاته الشخصية، وإنما على نطاق اجتماعي أوسع حيث يصبح المجتمع هو التعبير عن جميع الحاجات الشخصية التي يمكن تحقيقها بفاعلية أكبر. هذا الموقف الجديد يخلق «واجبات» مختلفة لأعضاء المجتمع تذكّرنا (بحكم تطابق اللفظ) بالمطالب الأخلاقية أو «الواجبات». هنا، تبدو الأنشطة التي تستهدف تحقيق المصلحة الشخصية واجبات أو التزامات اجتماعية. هذه الواجبات الاجتماعية قد لا تتكافأ مع المصلحة الشخصية للإنسان (حيث تقتضي تضحيةً أو عطاءً أكثر مما يمكن قبوله)، وقد تكون ضد الرغبات والتطلعات الآنية للفرد الذي هو عضو في مجموعة. وهنا يتجلى الوهم بأن الفرد قد تصرّف، لا بمقتضى مصلحته، بل في سبيل المبدأ الأسمى. أما الواقع، فهو أن المجتمع شكل معين لتحقيق المصالح الشخصية. فالجو العام لم يتغير إنما الشكل فقط هو الذي تغيّر للوصول إلى الغرض نفسه. فما يُطلق عليه المصلحة المشتركة هو مصلحة شخصية تتساوى في أنانيتها ولاأخلاقيتها. إن العمل الجماعي من صناعة الذكاء وليس فيضاً من القلب أو الروح. وهو يؤدي إلى تحقيق أكبر مصلحة شخصية لأكبر عدد من الناس في المجتمع، وهذا ما يطلقون عليه «المبدأ الأعظم»[٣٨]. ووراء ذلك حسبة مُعدّةٌ إعداداً جيداً مع السماح بهامش للخطأ المحتمل، أو سوء الاستخدام من جانب أولئك الذين يحددون العمل الجماعي.

---

(٣٨) مؤلف هذه المعادلة الشهيرة هو «جيرمي بنتام»، وهو قانوني إنجليزي وفيلسوف ومادّي وصاحب نظرية المنفعة في علم الأخلاق. أنظر أيضاً: هامش ٣١ من هذا الفصل.

إن ما يوفره الذكاء في حياة الإنسان بطريقة غير كاملة توفّره الغريزة كاملاً في المملكة الحيوانية. والمثل على ذلك قائم في السلوك الاجتماعي للنمل والنحل والحيوانات البرية الأخرى في قطعانها. وهذه النماذج التي تقدمها لنا الحيوانات في سلوكها الاجتماعي، تبرهن لنا على أننا لا نواجه ظاهرة أخلاقية على الإطلاق، والفرق واضح: فالحافز وراء السلوك الاجتماعي هو المصلحة، بعكس السلوك الأخلاقي الذي لا يقوم على المصلحة. إن السلوك باسم الأنانية شيء، والسلوك باسم الواجب شيء آخر، الأول يستند إلى المصلحة والحاجة والنظام والعقل، أما الثاني فهو ممكن فقط باسم الله.

وتوجد نقطة أخرى تساعد على التمييز في هذا المجال. فالسلوك الأخلاقي يقوم دائماً على الكمال الروحي، وهو متسق مع الخير المثالي والصدق والعدالة[٣٩]. ومن ناحية أخرى، فإن السلوك الجمعي قائم على التنظيم وقد يكون إجرامياً، ولكنه في أكثر الأحوال لاأخلاقي أو ضد الأخلاق. والمصلحة المشتركة لا يمكن أن تكون مصلحة البشر جميعاً، إنها دائماً مصلحة مجموعة محددة مغلقة قد تكون مجموعة سياسية أو وطنية، أو طبقة. لقد تحدث «تولستوي» عن «تأليه الدولة» أو تأليه «المصلحة العامة»[٤٠]. المصلحة المشتركة لمجموعة من الناس أو لوطنٍ ما قد تستدعي استغلال أو استبعاد، بل حتى إبادة أعضاء مجموعة أخرى، أو شعب آخر. إن التاريخ الحديث للأمم ـ وعلى الأخص تاريخ الإمبريالية الاستعمارية ـ حافل بالأمثلة على أن ما يطلق عليه «المصلحة المشتركة» يمكن أن تأخذ شكلاً إجرامياً صريحاً.

وفي العصر الحديث، نجد أن أمثلة بارزة على أن منطق المصلحة المشتركة يمكن أن يؤدي إلى اضطراب شامل، وإلى خداع يترتب عليه نتائج مأساوية.

---

(٣٩) إن الفعل الأخلاقي الحق هو الفعل الذي يستهدف الكمال الإنساني. أنظر: «ليبنتز»
Gattfried W. von Leibniz: New Essays Concerning Human Understanding, ed. Karl Gerhardt, vol. 5... (La Salle, IL.: Open Court Publishing Co., 1949).

(٤٠) أنظر: «ليو تولستوي»:
Leo Tolstoy: The Christian Teaching... (New York AMS Press, 1968).

فقد أعلن «المانفستو الشيوعي» أن طبقة العمال قد تخلّت عن الأخلاق باعتبارها خداعاً برجوازياً، وفي المؤتمر الدولي الثاني راجع هذه النقطة ليؤكد مبدأ العدالة ويدفع مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، ومع ذلك فقد عاد «لينين» مرة أخرى إلى موقف «المانفستو الشيوعي» بتأكيده على أن الأخلاق هي ما يساعد فقط طبقة «البروليتاريا» على النصر(٤١). مستعيداً بذلك الهدف كمعيار أخلاقي. وبتطبيق هذا المبدأ، توصل «ستالين» إلى استنتاجه بأن من مصلحة انتصار البروليتاريا - ومن ثمّ فهو مباح وأخلاقي - تقوية أجهزة الحكومة والبوليس لدرجة لم يُسمع بها من قبل، ومنع انتقاد الحكومة ورجال السلطة والمحافظة على فكرة عصمة الحكومة ورجالها من الخطأ، وإنشاء عبادة الزعيم المعصوم الكلّي القدرة، والمحافظة على حالة الخوف الدائم ليعوق أو يمنع أي محاولة للمقاومة، وأن ينظم بين الحين والآخر عمليات تصفية جماعية للأشخاص والجماعات غير المرغوب فيهم، أو تصفية لشعب بأكمله، وأن يفسد بالمرتبات الكبيرة والامتيازات رجال الجيش والبوليس والأجهزة السياسية والأفراد المطيعين من طبقة المثقفين، وان ينشىء وزارات وإدارات لمحاباة طبقة متميزة من المؤيدين له. وأن يحتكر جميع قنوات المعلومات كالصحافة والراديو والتليفزيون، ويجعلها تتغنى بالديمقراطية والحرية والإنسانية والخير العام، والمستقبل الزاهر، وعن فضائل القادة ورجال السلطة، وأن يحتل دولاً أجنبية ثم يزعم أن الاحتلال قد تم بإرادتها الحرة... وكان على أجهزة الإعلام أن تكرر هذا بإلحاح من أجل انتصار مصلحة الطبقة العمالية، ما دام ذلك مباحاً وأخلاقياً(٤٢).

---

(٤١) أنظر: «لينين» Vladimir I. Lenin: The Proletarian Revolution and Renegade Kautsky (New York: International Publishers, 1934).

(٤٢) في كُتيّب مُوجّه للمواطن السوفياتي يقرر أن الواجب الأسمى أن تكون مخلصاً للطبقة العاملة، هذا الواجب الأسمى كما ترى واجب سياسي وليس قراراً أخلاقياً. وعندما تعلن السلطة أنها تمثل مصالح الطبقة العاملة، فإن الخطوة التالية هي أن تطالب بأن يكون الإخلاص لها هو الواجب الأسمى لكل مواطن. وقد بدأ ستالين إساءة استخدام سلطته تماماً بهذه الطريقة. وهناك أيضاً نموذج أحدث من ذلك، ففي كتاب مدرسي عن الأخلاق الماركسية مُعدّ للمدارس الثانوية في المجر سنة ١٩٧٨ يقول: إن الطفل (ابناً كان أو بنتاً) =

بينما تعلن الأخلاق الدينية مبدأ مقاومة الشر وهو مبدأ يمكن ملاحظته بشكل واضح أو متضمَّن في جميع الأخلاقيات القائمة على الدين، أما الأخلاق النفعية فتكرس مبدأ مضاداً هو التبادليّة. فالنفعيون يؤكدون، بما لا يدع مجالاً للشك، أن أي شخص يطيع المعايير الأخلاقية في وقت لا يطيعها أحد، فإنه يتصرف ضد العقل. وهذه نتيجة ثابتة من وجهة النظر النفعية. وبالإضافة إلى هذا، تبيّن لنا هذه الحقيقة بوضوح تام أن الأخلاق النفعية ليست أخلاقاً حقيقية وأنها تنتمي إلى السياسة أكثر من انتمائها لعلم الأخلاق. فأن تُقيم التبادليّة مبدأً للسلوك الخلقي معناه أنك جعلت الأخلاق نسبية، وأنك تفصلها عن مبدئها الجوهري الذي اكتسبت منه قوتها الملزمة.

لقد أُطلق أيضاً على الأخلاق النفعية في الكتابات الإنجليزية «أخلاق النتائج»، بمعنى أن الشيء يكون أخلاقياً أو لاأخلاقي تبعاً لما يترتب عليه من نتائج حسنة، أو نتائج سيئة. ولكن كما رأينا من قبل، فإن الأخلاق الأصيلة لا تعبأ في الواقع بالنتائج على الإطلاق إلى حد إنكار الأفعال باعتبار أنها هي التعبير الخارجي للسلوك الإنساني. فالأخلاق الأصيلة ينصبّ اهتمامها فحسب على النية. أن تريد وأن تعمل.. ذلك أمرٌ إنساني، فبالإرادة والعمل ينتهي مجال الأخلاق، أما النتائج والمعقّبات فإنها أمور بيد الله (سبحانه وتعالى).

الأخلاق بدون إله

تقدم لنا الخبرة العملية في عالم الأخلاق كثيراً من الأمثلة على أخلاقية أُناس لا يكترثون بتعاليم الدين أو لا يؤمنون بالله. وليس في الأمر ثبات دائم، بل يوجد انفصام بين العقيدة الاسمية المعلنة وبين سلوك صاحبها. فهناك أناس متمسكون بالدين تمسّكاً شديداً بل قد يكونون من العاملين في الدعوة الدينية، ومع ذلك لا تجد سلوكهم يختلف في شيء عن سلوك الماديين العُتاة، والعكس أيضاً صحيح: فهناك أناس كثيرون منسوبون إلى التفكير المادي، ومع ذلك يتمتعون

= لا يصح بحال أن يُقدِم على قتل أمه إلا إذا أصبحت «خائنة للطبقة» وقد أثار هذا الكتاب هجوماً عنيفاً مما جعل السلطات تسحبه من المدارس.

بإخلاص شديد ومستعدّون للمعاناة بل للنضال من أجل الآخرين. من هذا التشوّش وعدم الثبات تنشأ الكوميديا الإنسانية فتحيِّر عقول المفكرين الجادّين، حتى أكثرهم استنارة.

ليست هناك إذن علاقة «أوتوماتيكية» تلقائية بين عقيدتنا وسلوكنا. فسلوكنا ليس بالضرورة من اختيارنا الواعي ولا هو قاصر عليه. إنه على الأرجح نتيجة التنشئة والمواقف التي تشكلت في مرحلة الطفولة أكثر منه نتيجة للمعتقدات الفلسفية والسياسية الواعية التي تأتي في مرحلة متأخرة من مراحل الحياة. فإذا تعلم شخص ما أن يحترم كبار السن، وأن يحافظ على كلمته، وأن يحكم على الناس بصفاتهم، وأن يحب الآخرين ويساعدهم، وأن يقول الصدق، وأن يكره النفاق، وأن يكون إنساناً بسيطاً أبيًّا، إذا نشأ على كل هذه الأخلاق الحميدة فستكون هي صفاته الشخصية، بصرف النظر عن أفكاره السياسية الأخيرة أو فلسفته الاسمية التي يعتنقها. هذه الأخلاقيات (إذا نظرنا إليها نظرة تحليلية) مدينة للدين ومنقولة منه. فقد نقل التعليم نظرات وفضائل دينية أصيلة معينة في ما يتصل بالعلاقة بين الإنسان والإنسان، ولكنه لم ينقل معها الدين الذي هو مصدر هذه الأخلاقيات. في هذه الحالة توجد خطوة واحدة بين التخلّي عن هذا الدين وبين التخلّي عن أخلاقياته. بعض الناس لا يقدمون على هذه الخطوة، ومن ثم يظلّون «منقسمين» بين دين لا يتبعونه وأخلاقيات هذا الدين التي يستمرون في اتباعها، برغم أنهم لا يؤمنون بالأساس الذي أقيمت عليه هذه الأخلاق. هذا الموقف يمنح الفرصة لبروز ظاهرتين تعقّدان البحث: الملحدون الأخلاقيون، والمؤمنون الذين لا أخلاق لهم.

ومن ثم، سيبقى السؤال عما إذا كانت «الأخلاق بدون إلَهٍ ممكنةً» مطروحاً للحديث النظري، حيث أنه لا يمكن إجراء اختبار عملي في هذا المجال، ولا الرجوع إلى أحداث تاريخية معينة تساند رأياً دون رأي. فنحن لا نعرف حالة واحدة خلال التاريخ الإنساني لمجتمع لا ديني خالص، ولا دولاً تربّت فيها أحيال بعد أجيال على نبذ الدين أو كراهية الدين لتعطينا إجابة مؤكدة على سؤال ما إذا كان هناك أخلاق بلا دين،أو ما إذا كان ممكناً وجودٌ ثقافة إلحادية

ومجتمع ملحد. فهذه المجتمعات ـ بغض النظر عن الأسوار التي أحاطت بها نفسها ـ لا يمكن أن تبقى خارج المكان والزمان، فالماضي بأسره موجود هنا يشعّ بطرق مختلفة، والعالم كله موجود هنا يؤثر في الحاضر بقصد أو بغير قصد. وإنني لأجرؤ على الجزم بأن السلوكيات والقوانين والعلاقات الإنسانية والنظام الاجتماعي لأي مجتمع نشأ فيه أعضاؤه جميعاً على جهل تام مطبق بالدين، ستكون مختلفة اختلافاً جذرياً عن أي شيء عرفناه أو صادفناه اليوم، سواء في المجتمعات المتدينة أو في المجتمعات التي تعيش تحت سيطرة وتأثير أفكار إلحادية(٤٣). بل لعل كثيراً من الناس غير المتدينين سيصدمون إذا اطلعوا على أفكار أو قوانين مجتمع إلحادي تام الإلحاد، أو إذا واجهتهم فجأة صورة عالم ثابت الإلحاد(٤٤).

يوجد ملحدون على أخلاق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي. والسبب هو أن أخلاقيات اللاديني ترجع في مصدرها إلى الدين.. دين ظهر في الماضي ثم اختفى في عالم النسيان، ولكنه ترك بصماته قوية على الأشياء المحيطة، تؤثر وتشعّ من خلال الأسرة والأدب والأفلام والطّرُز المعمارية... إلخ. لقد غربت الشمس حقاً ولكن الدفء الذي يشع في جوف الليل مصدره شمس النهار السابق. إننا نظل نستشعر الدفء في الغرفة بعد انطفاء النار في المدفأة. إن الأخلاق دين مضى، كما أن الفحم في باطن الأرض حصاد قرون ماضية. ولا سبيل لإقامة تعليم تام الإلحاد للأجيال إلا بخلق الشروط النفسية الملائمة، وذلك من خلال التدمير الكامل والقضاء على جميع المواريث الروحية على مدى

---

(٤٣) ينطبق هذا حتى على اللغة، فباختزال العلاقات الإنسانية إلى مجرد وظائف، يمكن اختصار اللغة إلى واحد في المائة من قاموسها الحالي. ويمكن ملاحظة هذا الإفقار اللغوي فيما يسمى باللغة المتخصصة أو (الوظيفية) كما في لغة العلوم التقنية والعلوم الاجتماعية. كذلك، يعود إفقار اللغة إلى التركيز على الْحَضَر واختفاء القرية التي هي مصدر دائم لحيوية اللغة وتراثها.

(٤٤) ترجع رؤية «جورج أورويل» العابسة، بلا شك، إلى مظاهر مثل هذا المجتمع. أنظر: «جورج أورويل» George Orwell, Nineteen Eighty-four, ed. Irving Howe (New York: Harcourt, Brace & World, 1963).

العصور. لقد عاش الجنس البشري آلاف السنين تحت تأثير الأديان. واستطاع الدين أن يوفّر جميع أوجه الحياة الأخلاقية والقانونية والعقائدية وحتى اللغة. ومن ثمّ، من حقنا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن اليوم «إنتاج» جيل ملحد إلحاداً كاملاً؟ لكي تنجح مثل هذه المحاولة، لا بد أن تنشأ في عزلة تامة بعيداً عن الإنجيل والقرآن وجميع الكتب الدينية الأخرى، ولا ينبغي السماح لمن يتعرضون لهذه التجربة برؤية عمل فني واحد، ولا أن يسمعوا سمفونية أو قطعة واحدة من الموسيقى، ولا أن يشاهدوا مسرحية واحدة من عهد «سوفوكلس» Sophocles حتى عهد «بكيتْ» Beckett، ولا بد من إخفاء كل ما بناه الإنسان من تحف معمارية شهيرة، وكل ما ألّفه الكُتّاب من أعمال أدبية عن ناظرهم. بمعنى آخر، لا بد لهم أن ينشأوا وينموا في جهل مطبق بكل ما نسميه ثمار التعبير عن الثقافة الإنسانية. ذلك لأن الميل الفطري للإنسان نحو الدين يمكن ان يستحضر أمامه رؤية لعالم آخر مختلف عن العالم الملحد لمجرد قراءة أو مشاهدة حديث واحد «لهاملت» عن الموت، أو نظرة إلى لوحات «مايكل أنجلو» أو معرفة المبادىء القانونية في التجريم... ولكن، ليس هذا هو الحال مع العلم. فلا يوجد خطر على مستقبل الملحدين من معرفة جميع العلوم الرياضية أو العلوم التقنية أو دراسة شيء من علم الاجتماع المبسّط أو الاقتصاد السياسي. والثورة الثقافية الصينية في الستينات ليست ببعيدة عنا، ويمكننا الحكم على أهدافها الحقيقية ونتائجها. فمما لا شك فيه، كان أحد أهداف هذه الثورة القضاء على التراث الروحي للصين الذي رأوا فيه تعارضاً تاماً مع الفلسفة الرسمية لـ «ماو تسي تونج» وأيديولوجيته[٤٥]. إن فكرة الثورة الثقافية ـ في تميّزها عن الثورتين السياسية والاجتماعية ـ قد تم تحديدها تحديداً واضحاً، وهي أنه ليس في الإمكان إقامة نظام إلحادي متسق مع نفسه، بينما التقاليد الثقافية الراسخة تشعّ من حوله ديناً هامساً مُتشرَّباً في بيئته. حتى أن «ماركس» نفسه لم ينجُ من تأثيرات من هذا القبيل. ولكننا لا نعلم على وجه اليقين أي مصادر روحية أو

---

(٤٥) لقد حرّمت ثورة الصين الثقافية من بين أشياء أخرى أعمال «تولستوي» و«شكسبير» و«بيتهوفن»، وهو أمر منطقي من وجهة نظر هذه الثورة.

فكرية استلهمها في كتاباته الأولى، إلا أن تأثير دراسته للعلوم الإنسانية والأدب ظاهر في أعماله المبكرة(٤٦). فنظريته عن الاغتراب Alienation تكاد تكون في جملتها نظرية أخلاقية إنسانية، ولذا فإنها مُشتغربة تماماً وغير مُتوقعة من فيلسوف مادّي. ويظهر أن «ماركس» نفسه ـ مع مرور السنين ـ قد أصبح واعياً بضلاله في أيام الشباب. فمن الواضح أنه يوجد اختلاف بيّن بيْن «ماركس المبكر» و«ماركس الناضج»، على حد تعبير النقاد. هذه العملية الداخلية للنضج تتجلى في حقيقتها في اطّراح التراث المثالي (وهو في أساسه ديني أخلاقي) وتقبُّل متزايد للنظريات المادية المتسقة مع نفسها.

إن الجيل الراهن الذي هو لاديني اسميًّا بل حتى الملحدين من هذا الجيل لم ينشأوا على جهل بالدين وإنما على الأرجح في عداء له. فهم، وإن لم يقبلوا مبادىء المسيح في الحب والإخاء والمساواة باسم الله، إلا أنهم لم يرفضوا هذه المبادىء أصلاً. وإنما بنوع من الوهم الغريب احتفظوا بهذه المبادىء باسم العلم. ولهذا السبب، ليس من حقنا أن نعتبر هذا الجيل وعالَمه برهاناً على إمكانية الثقافة الإلحادية. فالواقع، أن الجيل الحالي وثقافته قد نشأ متأثراً بالدين ومبادئه الخلقية الأساسية بطريقة صامته، غير محسوسة، ولكنها ثابتة. ويمكن وصف الموقف بالنسبة لهذا الجيل بأن لديه أيديولوجية جديدة، أما المعايير التعليمية والأخلاقية فقديمة. البناؤون قدامى والتصميم فقط هو المستحْدث. في الممارسة الحية كل نظام يتشابه مع الشعب أكثر من تطابقه مع أفكاره وتصريحاته. فإذا كان جوهر الإنسان في أخلاقياته (وليس في أيديولوجيته أو اختياره السياسي)، نستطيع أن نقول إن العالم الحالي خلقه أناس سابقون بأفكار جديدة، هؤلاء الناس قدّموا إليه المثالية والتضحية لتحقيق أفكار تعبر عن إنكارها

(٤٦) صرح «ماركس» نفسه أن «أسخيلوس» و«شيكسبير» و«حوته» هم الكُتّاب المفضلون عنده. وكان «ماركس» يقرأ «أسحيلوس» كل سنة مرّة في لغته اليونانية. وكثيراً ما كان يتلو أشعار «هوميروس» و«أفيد». وأما تأثير «حان حاك روسّو» فمعترف به في أعمال «ماركس» الأولى، على سبيل المثال فكرته عن أصل «اللامساواة الاجتماعية وأصل الملكية». أنظر: «روسّو» Jean Jacques Rousseau, On the Origin of Inequality. On Political Economy. The Social Contract , trans G D.H Cole (Chicago. Encyclopaedia Britanica, 1955)

للمثالية والتضحية. لقد اعتبر بعض الناس أن استخدام «الحوافز المعنوية» في الصين الشيوعية والاتحاد السوفييتي - استغلالاً للشعور الديني الدفين عند الجماهير. فماذا يعني من وجهة نظر الإلحاد استبعاد الحوافز المادية وتقبّل الحوافز المعنوية!؟ من الطبيعي أن تسعى لتحقيق أهداف دينية بدوافع مثالية، وأن تحقق أهدافاً مادية بدافع المصلحة، وما عدا ذلك فتناقض بيّن.

السؤال عما إذا كانت توجد أخلاق بلا دين ممكن طرحه بالمعنى نفسه لسؤال آخر يستفسر عما إذا كان ممكناً أن يُطلب من إنسان باسم إنسان آخر أن يقوم بما يتطلبه الدين القيام به باسم الله. وعندما حاول الماديون بناء نظام أخلاقي، رجعوا إلى هذه المعادلة برغم أنها مثل واضح على عدم الاتساق أو لعله النسيان. فقد اقترحوا اللجوء إلى ضمير الإنسان بدلاً من الخوف من الله كحافز على استقامة السلوك. وفي إطار هذه المعادلة أقدم أحدهم على طرح الفكرة التالية: إنني أزعم مؤكداً أن الإلحاد في حد ذاته يعني السموّ بالإنسان وبالأخلاق الإنسانية. فإذا أنا - كإنسان حرّ - سمعت صوتاً داخلياً آمراً، دون أن يأمرني أحد، يقول لي لا تسرق أو لا تقتل، إذا أنا شعرت بذلك في باطني ولم استخلصه من أي نوع من أنواع «المطلق» سواء كان اجتماعياً أو دينياً، فإن هذا لا يكون حطّا من قدر الإنسان... إن هذا يعني أنني تصرفت على أساس من الاستبصار في وعيي وضميري(٤٧).

بعد كل ما تقدم، لا يسعنا إلا أن نسأل أنفسنا من الذي أخطأ في المفاهيم؟ وهل الضمير والوعي بعض أجزاء هذا العالم الواقعي المادي؟ أليس الإيمان بالإنسان بدلاً من الإيمان بالله هو شكل من أشكال الدين ولكنه أقل درجة؟ إن لجوء الماديين إلى الإنسان بدلاً من الرجوع إلى الله، يبدو غريباً في ضوء ما أكّده «ماركس» نفسه عندما قال: إن الأمل في الإنسانية المجردة للإنسان وهمٌ لا يقلّ عن الوهم الديني الخالص، وهذا كلام يتسق مع مفهوم المعادلة التي تقول «إذا لم يوجد إلّه فلا يوجد إنسان أيضاً». إن تأكيد «لينين» على أن

(٤٧) هذا الكلام منسوب إلى «بروفسور» «فوكو بافيسيفتش» Vuko Pavicevic قاله في مؤتمر «حوار الملحدين ورجال الدين» الذي انعقد في بلجراد خلال مايو ١٩٧١ م.

الاشتراكية العلمية لا علاقة لها بالأخلاق، كما أن تقرير «البيان الشيوعي» أن العمال يرفضون الأخلاق، حقيقتان معروفتان لا يمكن إنكارهما. لقد زعموا أن ظهور الشيوعية ناتج من حتمية التطور التاريخي وليس بدافع من أسباب أخلاقية أو إنسانية. وتؤكد أعمال «ماركس» التقليدية ـ تمييزاً لها عن الكتابات المتداولة للاستخدام اليومي ـ تقرر بوضوح أن قانون الاستغلال يملك صلاحية القانون الطبيعي في العلاقات الإنسانية، وأن كل إنسان سوف يستغل غيره من الناس ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، حتى توقفه القوة. هنا لا نرى مكاناً «لصوت الضمير الداخلي» أو التسامح، أو الإنسانية الطبيعية (المذهب الإنساني الطبيعي) وما شابه ذلك! إنما هو الاستغلال يظل طاغياً مهيمناً حتى يتم ضربه والقضاء عليه، كنتيجة لتغييرات في العلاقات الموضوعية. هذا الاستغلال لا يعتمد على إرادة الناس، ولا على أخلاقياتهم، ولا على أي صفة ذاتية مماثلة من (تعلّم أو شخصية أو رأي...) ولا هو يعتمد على صلات الناس الطبيعية من قومية أو عائلية. وعندما قدّم «ماركس» في كتابه «رأس المال» أمثلة على استغلال الأطفال «من قِبل إمهاتهم الجوْعى» إنما كان يقصد بذلك أن يلفت نظرنا إلى الأثر المطلق لقانون الاستغلال على المجتمع الإنساني(٤٨). لذلك، فإننا نستغرب من بعض الماركسيين اليوم أن يحاولوا بناء أخلاق مزعومة بالرجوع إلى الإنسان وإلى الإنسانية الخالصة(٤٩). بينما أكّد «ماركس» على الدوام بأن الرجوع إلى الإنسان أو الإنسانية أو الوعي وما شابه ذلك، إنما ينطوي على مثالية شأنها شأن الدين. ونحن نتفق مع ماركس في هذا الرأي ولكن الماركسيين الحاليين لا

---

(٤٨) أنظر: «كارل ماركس» Karl Marx: Capital (Moscow: Progress pub., 1965).

(٤٩) وليس عند «أنجلز» هو الآخر فكرة أفضل عن الأخلاق، فقد قال: على أساس من الاستبصار في الوعي والضمير نجد أن كل طبقة وحتى كل مهنة لديها أخلاقياتها الخاصة، وهم يخرقونها كلما استطاعوا ويفلتون من العقاب. إن الحب الذي من شأنه أن يوحّد كل شيء يكشف عن حقيقته في الحروب والصراعات والنزاعات الأسرية وفي الطلاق وفي أكبر قدر من الاستغلال للناس من جانب أناس آخرين» أنظر: «أنجلز» Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy... (New York: International Pub., 1941).

يستطيعون أن يتفقوا معه لأسباب عملية. فقد كان بإمكان «ماركس» وهو قابع في مقعده بالمكتبة البريطانية أن يقول بأنه لا وجود للأخلاق، ولكن الذين حاولوا تطبيق أفكار «ماركس» وأن يقيموا مجتمعاً على أساسها، لم يستطيعوا أن يعلنوا هذا الكلام بالسهولة نفسها. فلكي يُنشئوا مجتمعاً ويُحافظوا عليه، كان عليهم أن يطلبوا من الناس مزيداً من المثالية والتضحية، رُبّما أكثر مما طلب أي نبيّ من قومه باسم الدين. ولهذا السبب، كان عليهم ان يتناسوا بعض المسلّمات المادية الواضحة. ولذلك، فإن السؤال الحقيقي ليس هو ما إذا كان الملحد (المادي) من حقّه أن يعظ باسم الأخلاق أو الإنسانية، وإنما السؤال هو هل يمكنه أن يفعل ذلك ويبقى على ما هو عليه، أعني في حدود المذهب المادي لا يبرحه؟

إن الخلاف المعروف في فلسفة «أبيقور» تبيّن لنا أن السلام بين المذهب المادي والأخلاق لا يمكن أن يبقى طويلاً. فهذا الفيلسوف اليوناني القديم (٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م.) برغم أنه كان مادي النزعة إلا أنه احتفظ بموقف معين من الأخلاق. فقد علّم تلاميذه أن السعادة توجد في اللذة، ولكنه نصح بالاستمتاع بما سماه «أتاراكسيا» Ataraxia ويعني بها هدوء العقل، وهو نفسه رفع قدر المُتَع الروحية على المتع الحسية. ولكن تلاميذه أزاحوا هذا التناقض من فلسفة استاذهم وحصروا أخلاقياته في طلب اللذة وأصبحت «الأبيقورية» اليوم مرادفةً للمتعة الحسية باعتبارها الحياة المثالية. يوجد ارتباط منطقي أو تطابق داخلي بين «مذهب اللذة» وبين فلسفة «أبيقور» المادية. فالكون، طبقاً لهذه الفلسفة وجميع الظواهر المختلفة فيه، نتاج الحركة الآلية لجزئيات مادية في فضاء فارغ. هذا التطابق لا يوجد بين فلسفة «أبيقور» المادية وبين ما دعا إليه من «أتاراكسيا» أو أولوية القيم الروحية. ولذلك يمكن القول، بأن الاتهام الذي وُجّه إلى تلامذة «أبيقور» بأنهم شوّهوا فلسفة معلّمهم لا سند لها، لأن ما فعلوه هو جعلها متسقة مع نفسها. فلا بد للمادية أن تنكر الأخلاق في النهاية.

وهكذا نأتي إلى نتيجتين: الأولى أن الأخلاق كمبدأ لا توجد بلا دين، بينما الأخلاق العملية يمكن لها أن توجد في غياب الدين. فهي توجد بحكم

القصور الذاتي بالغة الوهن، وذلك لانفصالها عن المصدر الذي منحها قوتها المبدئية. والنتيجة الثانية، أنه لا يمكن بناء نظام أخلاقي على الإلحاد. ومع ذلك، فالإلحاد لا يبطل الأخلاق على الأقل في أدنى أشكالها، وأعني بذلك النظام الاجتماعي. إضافة إلى ذلك، نجد أن الإلحاد إذا وُضع موضع الممارسة، فإنه عندما يحاول بناء مجتمع يضطر إلى المحافظة على الأشكال القائمة للأخلاق الاجتماعية، إلا أنه لا يملك الوسيلة للحفاظ أو لحماية المبدأ الأخلاقي نفسه، إذا كان موضع اعتراض أو شك. فالإلحاد عاجز تماماً أمام هجوم دعاة المنفعة أو الأنانية أو اللاأخلاقية المحضة، فماذا يمكن صنعه أمام هذا المنطق الأشلّ؟ إذا كنت سأحيا اليوم فقط ولا بد أن أموت غداً وأذهب في زوايا النسيان، فلِمَ لا أعيش كما يحلو لي بدون قيد أو التزام ما استطعت إلى ذلك سبيلاً؟ إن موجة الإباحية وما يسمى «بالأخلاق الجديدة» للحرية الجنسية توقفت عند حدود الدول الاشتراكية بفعل القوة الجبرية وبواسطة الرقابة ـ أي بطرق مصنوعة، لا يوجد نظام أخلاقي يوافق على هذه الموجة اللاأخلاقية. ورغم بعض الحجج التي سيقت لتدعيمها، فإن هذه الحجج تبقى فقط بسبب انعدام النقد الحر المفتوح. وفي الحقيقة، فإن المعايير الأخلاقية الموروثة فحسب هي التي تبقى في وعي الناس، وقد تُبقي عليها الدولة بدافع من الضرورة المحضة، وفي كلتا الحالتين فإن هذا النظام الأخلاقي الموروث مناقض للأيديولوجية الرسمية ولا يوجد له مكان فيها.

الآن وقد سمحنا لأنفسنا تبسيط الأمور، فإننا نخلص إلى أن الأخلاق ما هي إلا دين آخر.

الفصل الخامس

الثقافة والتاريخ

الثقافة لا تطوّر فيها، والإنسان

هو العنصر الثابت في تاريخ العالم

الإنسانية الأولى

كلٌّ من العقلانيين والماديين يعتقدون أن التاريخ يسير في خط مستقيم، وأن تطوّر العالم قد بدأ من الصفر. فالتاريخ ـ باستثناء بعض الحركات الالتوائية والانتكاسات المؤقتة ـ يلتزم بحركة متصلة إلى الأمام. ويتبع ذلك، أن الحاضر دائماً هو شيء أكثر من الماضي وأقل من المستقبل.

ونستطيع أن نفهم هذا الموقف عندما نتذكر أن التاريخ عند الماديين هو التطور المادي للحياة الإنسانية، فهم معنيّون بتاريخ الأشياء أو تاريخ المجتمع لا بتاريخ الإنسان نفسه. وليس هذا تاريخ الثقافة الإنسانية وإنما تاريخ الحضارة.

إن تاريخ الإنسان أو تاريخ الثقافة لم يبدأ من الصفر ولا يسير في خط صاعد مستقيم. فعندما تحرر المجتمع الإنساني لأول مرة من الطبيعة لم يكن يتميّز عن أي قطيع من الحيوانات التي كانت حوله. ولكنه في اللحظة نفسها كشف عن سمات إنسانية خاصة به وقيم أخلاقية معينة تحيّر العقل. لقد دخل الإنسان التاريخ برأس مالٍ أخلاقي مبدئي هائل، لم يرثه من آبائه المزعومين من الحيوانات. ولقد واجه العلم طبيعة المجتمعات الإنسانية في بساطتها وأصالتها في ظروف كانت المجتمعات الإنسانية والحيوانية لا تزال متجاورة، ولكن العلم عجز عن تفسير هذه الطبيعة. وكان رفض العلم للافتراض الديني هو الذي أعاقه عن فهم هذه الظاهرة[1]. إن «لويس مورجان» في وصفه للعشائر القديمة ـ التي يبدو أنها كانت بمثابة الخلايا الأولى للمجتمعات قبل التاريخية في كل العالم ـ يسرد خصائص حياة هذه المجتمعات الإجتماعية والأخلاقية فيما يلي:

ـ تختار العشيرة رئيسها وتخلعه من الرئاسة، ويصبح الرئيس بعد خلعه عضواً في العشيرة، وهكذا يعود شخصاً عادياً مثل غيره من الناس.

---

(١) تنعكس الذكريات الغامضة عن فترة البداية الإنسانية في الأساطير والقصص الخرافية عند جميع الشعوب تقريباً، مثل حكاية العصر الذهبي لآباء الجنس البشري الأوائل كما وردت في التوراة. «إن الاعتقاد السائد بأن الماضي كان سيئاً تظهر فقط مع نظرية التطور» كما أكد «برتراند رسل» في كتابه: «تاريخ الفلسفة الغربية وعلاقتها بالظروف السياسية والاجتماعية منذ أقدم العصور إلى الوقت الحاضر».

- الزواج والعلاقات الجنسية محرمة فيما بين أعضاء العشيرة(*)، وهذا التحريم يلتزم به الجميع واعين، ولا يكاد أحد يجرؤ على انتهاكه.

- تبادل المساعدات والحماية فيما بين أعضاء العشيرة، لدرجة تصل إلى حدّ التضحية بالنفس.

- شجاعة الجنود وحسن المعاملة للأسرى (أسرى الحرب لا يُقْتلون).

- جميع أعضاء العشيرة أحرار متساوون ومرتبطون معاً بروابط الأُخُوّة.

- قبول عضو جديد في العشيرة يتمّ عن طريق احتفال ديني. والشعائر الدينية تأخذ في أغلبها شكل رقصات وتمثيل، والأصنام غير معروفة في مجتمع العشيرة.

- يتألف مؤتمر العشيرة من ممثلي بطونها أو ما يسمونه «ساشيم» (رؤساء البطون)، ويتخذ المجلس قرارات علنية في الأمور ذات المصلحة المشتركة في حضور جميع أعضاء العشيرة. وتُتخذ القرارات بالإجماع(٢).

وقد أُعجب «أنجلز» بهذا الوصف، فهتف مندهشاً: «يا لها من تركيبة رائعة.. هذه التركيبة العشائرية في كل بساطتها الطفولية! لا جنود ولا شرطة ولا نبلاء ولا ملوك ولا أوصياء ولا حكام ولايات، ولا قضاة ولا سجون ولا قضايا، وكل شيء يسير في طريقه المعتاد.. جميع النزاعات والخلافات يحسمها المجتمع المصاب بأسره في ما بين بطون القبيلة أو رؤساء العشائر أنفسهم.. لا يمكن أن يوجد فقير أو محتاج طالما كان أبناء العشيرة ورؤساؤها جميعاً مدركين لمسؤولياتهم تجاه المسنّين والمرضى والذين أصابتهم الحروب بالإعاقة.. الجميع متساوون أحرار، بمن فيهم النساء.. ولا مكان هنالك للعبيد.. ولا رغبة في السيطرة على القبائل الأخرى وإخضاعها.. إن حقيقة هذا النوع من الرجال

---

(٢) هذا الوصف ينصبّ على عشائر «إروكويز»Iroquois بأميركا الشمالية والتي تعتبر نموذجاً تقليدياً للعشائر الأولى. أنظر «لويس مورجان» Lewis H. Morgan: Ancient Society (Chicago: C.H.kern,1907).

(*) في بعض القبائل البدائية يحرم الزواج بين أعضائها وإنما يتم الزواج من خارج القبيلة فقط. (المترجم)

والنساء الذي تربّى في أحضان هذه المجتمعات يبرهن عليها إعجاب جميع البيض الذين تعرفوا من قريب على مجتمعات الهنود، وهي لا تزال في حالتها العذرية.. إعجاب بنبلهم الشخصي واستقامتهم، وبقوة الشخصية التي يتمتعون بها، وبشجاعة هؤلاء البرابرة»(٣).

انعكست الحقائق التي وصفها «مورجان» في كتابه على أفكار واحد من مواطنيه وهو «فنيمور كوبر»، فعبّر عنها في رواياته خلال صور مفعمة بالحيوية، مثيرة للإعجاب(٤). ولا شك أن «رالف والْدو إمرسون» أيضاً كان في ذهنه الأمريكيون الهنود عندما كتب يقول: «لقد رأيت الطبيعة الإنسانية في جميع صورها.. إنها هي نفسها في كل مكان.. إلا أنه كلما كانت في طبيعتها العذراء، كلما اشتملت على فضائل أكثر»(٥).

كانت الأفكار الاجتماعية عند «تولستوي»(٦) متأثرة بالأوضاع التي لمسها في حياة الفلاحين الروس البسطاء الذين لم تفسدهم (الدنيا) بعد. هنا، وفي كل مكان تسير القيم الخلقية والإنسانية جنباً إلى جنب مع المستويات البسيطة من التطور المادي والاجتماعي.

في كتاب «التاريخ العام لافريقيا»(٧)، نأتي على حقائق مثيرة عن ثقافة الشعوب البدائية. فمن المعروف مثلاً، أنه في الدول الافريقية كان جميع الأجانب - سواء كانوا بيضاً أو ملونين - يتمتعون بكرم الضيافة وبحقوق المواطنين المحليين نفسها. في حين، كان الأجنبي في روما القديمة أو في بلاد الإغريق يتحول إلى عبد عندهم. لعل هذه الحقائق وأمثالها هي التي جعلت عالِماً

---

(٣) أنظر: «فريدريك أنجلز»: Friedrich Engles: The Origin of the Family...

(٤) أنظر: «جيمس فنيمور كوبر» James Fenimore Cooper: The Complete Works of J.F. Cooper (New York: G.P. Putnam's sons, 1893).

(٥) أنظر: «رالف والدو إمرسون» Ralph Waldo Emerson: The Conduct of Life, Nature, and other Essays (London: J.M. Dent, & Co. 1908).

(٦) أنظر: «ليو تولستوي» Leo Tolstoy· «My Confession», The Complete Works of Count Tolstoy.. Vol.13 (New York: AMS Press, 1968). P.81.

(٧) الكتاب من نشر منظمة اليونسكو ويتألف من ثمانية أجزاء.

ألمانياً خبيراً في الدراسات الافريقية هو «ليو فروبنيوس» أن يقول: «إن الأفارقة متحضرون حتى النخاع، وإن فكرة أنهم برابرة ليست سوى خيال أوروبي»(٨).

ولنا هنا أن نتساءل عن طبيعة القيم المماثلة التي وُجدت بين الأمريكيين الهنود، أو القبائل من سكان افريقيا وتاهيتي، أو الفلاحين الروس البسطاء، وحتى بين أدنى الطبقات الاجتماعية في الهند.. ما أصل هذه القيم؟ ولـمَ تظهر في بدايات التاريخ الأولى، ولم تتناقص كميّا مع التطور التاريخي؟ من أين جاءت فكرة قبائل «إروكويز» عن رعاية المسنّين والمعوّقين؟ هل جاءت من أصل حيواني؟ بينما جميع الأشكال المختلفة «للرعاية» التي نلاحظها عند بعض الحيوانات قائمة على أساس من المنفعة، فلا إنسانية فيها.

لقد أنهى «مورجان» كتابه الشهير بهذه الكلمات: «إن ديمقراطية الحكم، والأخوّة في المجتمع، والمساواة، والتعليم العام، سوف يوصلنا إلى مستوى أعلى من المجتمع الذي طالما استهدفته الخبرة والعقل والعلم. وفي هذا تجديد للحرية والإخاء والمساواة التي سادت حياة العشائر القديمة، ولكن على مستوى أعلى»(٩).

وهكذا، يرى «مورجان» أن الحرية والمساواة والإخاء في المجتمعات المتحضّرة تأتي بواسطة ثلاث قُوى هي: الخبرة والعقل والعلم. إلا أننا نستطيع الآن أن نؤكد على الأقل أمرين؛ أولهما، أن الحرية والمساواة والإخاء في المجتمعات البدائية لم تأت بواسطة الخبرة والعقل والعلم. وثانياً، أن الفترة التي مرت منذ نُشر كتاب «مورجان» حتى الآن - وهي فترة حافلة بالخبرة والعقل والعلم - لم تبرهن، بأي حال من الأحوال، على صدق تنبؤات «مورجان» المتفائلة.

---

(٨) من السهل طبعاً أن نفهم أن «فروبنيوس» قد استخدم كلمة «متحضرون» بدلاً من كلمة «مثقفون». أنظر «ليو فروبنيوس»

Leo Frobenius: The Childhood of Man, trans .A.H. Keane (New York: Meridian Books, 1960).

(٩) أنظر: «مورجان»

Morgan: Ancient Society.

إن الذي كتب التاريخ أناس متحضّرون، ولم يكتبه «البرابرة»، ولا بد أن نعزو إلى هذه الحقيقة ما ساد من تعصبات في هذا التاريخ. فهو لا يكتفي بأن يحصر النمو الاجتماعي والتقني في الحضارة دون «البربرية»، بل يمد الاستقطاب إلى الأحكام الخلقية المتمثلة في التضاد بين الخير والشر. فإذا قامت دولة ما بتدمير ثقافة أو بمذبحة، توصف بأنها قامت بأعمال «بربرية». ومن ناحية أخرى، إذا طلبنا من الآخر أن يبدي شيئاً من التسامح والإنسانية، فإننا نقول له «أسلك سلوكاً حضارياً». ومن الغريب، أن تستمر هذه التعصبات بعناد رغم تآزر حقائق لا حصر لها تنكرها إنكاراً كاملاً. إن تاريخ القارة الأمريكية وحده يسمح لنا أن نستنتج نتيجة مضادةً تماماً. ألم يكن الأسبان الغزاة المتحضّرون هم الذين دمّروا ـ بأحط الوسائل التي لم يشهدها التاريخ من قبل ـ لا الثقافة «المایاوية» و«الأزتية» فحسب، بل دمروا الشعوب نفسها التي كانت تعيش في هذه المناطق؟ أليس المستوطنون البيض (هل نقول من البلاد المتحضرة؟) هم الذين دمّروا، بطرق منظمة، القبائل الهندية من السكان المحليين، والعشائر التي كتب عنها «مورجان»، واستخدموا في ذلك أساليب لم يسبقهم إليها أحد في التاريخ الحديث؟ لقد كانت الحكومة الأمريكية ـ حتى منتصف القرن التاسع عشر ـ تدفع مبلغاً من المال لمن يأتي بفروة رأسٍ هندي. وخلال ثلاثة قرون من الزمن، استمرت التجارة الشائنة في العبيد السود عبر الأطلنطي جنباً إلى جنب مع نمو الحضارة الأوروبية ـ الأمريكية، وكجزء لا يتجزأ من هذه الحضارة. ولم تنتهِ هذه التجارة قبل سنة ١٨٦٥. وقُدّر عدد الذين وقعوا في الأسر فريسة الصيد البشري (بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة)، خلال هذه الحقبة بين ١٣ إلى ١٥ مليون إنسان حر، (عِلْماً بأن العدد الحقيقي لن يُعرف أبداً). وهنا مرةً أخرى، كانت الأعمال الوحشية موجّهة من مجتمع متحضّر ضد أحرار مسالمين من الشعوب البدائية (البربرية). ولعلنا نستطيع أن نأتي على ذكر الإمبريالية الحديثة، بمعنى المواجهة بين الحضارة الأوروبية وبين ما يسمى الشعوب المتخلّفة، غير المتحضرة أو الأقل حضارة. هذه الإمبريالية تُفصح عن نفسها في كل مكان بعنفها وخداعها ونفاقها واستعبادها، كما تبدو في تدمير جميع القيم المادية والثقافية والأخلاقية للشعوب البدائية الضعيفة.

إن تعصبنا تجاه العصور الوسطى في أساسه من النوع نفسه. فهل صحيح أن العصور الوسطى كانت حقاً عصور ظلام وتعاسة عامة؟ إنه سؤال كما أنه وجهة نظر أيضاً. تُعتبر العصور الوسطى بالتأكيد، بمقياس الحضارة، عصور ظلام وتعاسة. أو كما قال عنها «هلفتيوس»، وهو أحد الفلاسفة الماديين الأوائل: «كانت فترة تحوّل الناس فيها إلى حيوانات، وكانت القوانين فيها نموذجاً للسخف المنافي للعقل»[١٠]، ولكننا ننسى أن «نيقولاي برديائيف» - وهو فيلسوف مسيحي - و«جان أرب» - الرسام -، لهما رأي آخر مختلف تمام الاختلاف عن هذه الفترة نفسها[١١]. لدينا عادة صورة أحادية الجانب مبسطة عن العصور الوسطى. لكن رغم سيادة الفقر والشقاء وسوء الأحوال الصحية في كل مكان، فإن مجتمعات العصور الوسطى كانت تتمتع بصحة باطنية. كان هذا العصر عصر قوة الروح، التي بدونها ما كُنا لنفهم القوى والإلهامات التي حملت الإنسان الغربي إلى عصره الحديث. لقد أبدعت العصور الوسطى أعمالاً كبرى في الفن، وتحقق فيها ائتلافٌ مَزَجَ بين فلسفة عظيمة هي الفلسفة اليونانية ودين عظيم هو المسيحية. وكان الأسلوب «الغوطي» - وهو أحد أهم الإبداعات الإنسانية - من نتاج العصور الوسطى[١٢]. هذا العصر، بدون تقدم علمي أو تقني، استطاع أن يبدع شيئاً وصفه «الفريد نورث هويتهيد» بأنه «تقدّم كيفيّ»[١٣]. فإذا كان في الإنسان الغربي شيء من «فاوشت»، فلأنه قد خُلق وجُهِّز خلال الصدامات الروحية والسياسية الكبرى التي شهدتها العصور الوسطى. وبدون

---

(١٠) أنظر: «هلفيتوس» Claud Adrian Helvetius: De L'homme...

(١١) يقول الرسام: «أنا ضد الأشياء الآلية والمعادلات الكيميائية... أنا أحب العصور الوسطى، أحب فيها فنون التطريز وفنون النحت «أنظر جان أرب»:

Jean Arp: On Arp: Poems, Essays, Memories...(New York: Viking Press, 1972).

أما عن الفيلسوف، فانظر «نيقولاي برديائيف»:

Nikolai A. Berdyaev:«Man and Machine», the Bourgois Mind and Other Essays (Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1966).

(١٢) أنظر: «كنيث كلارك» Kenneth Clark: Civilization: A Personal View (New York: Harper& Row, 1970).

(١٣) أنظر: «هويتهد» Alfred North Whitehead: The Future of Religion (r.p., n.d).

العصور الوسطى، لم يكن العصر الحديث ليكون على الأقل بالشكل الذي عُرف به الآن[١٤].

الفن والتاريخ

إن الفن ـ بمعنى من المعاني ـ خارج عن الزمن وخارج عن التاريخ. قد يكون له صعود وهبوط، ولكن ليس له تطور ولا تاريخ بالمعنى العادي للمصطلح. ليس في الفن احتواء «للمعرفة» أو الخبرة كما في العلم[١٥] فمنذ العصر الحجري حتى اليوم، لا نرى أي زيادة في القوة التعبيرية للفن تحققت عن طريق التطور.

للحضارة، عصرها الحجري وعصرها الذري. أما الثقافة، فليس فيها تطور من هذا القبيل. من وجهة النظر الحضارية يعتبر العصر الحجري الحديث تقدماً على العصر الحجري القديم. أما من وجهة نظر الفن، فإن العصر الحجري الحديث يعتبر إنتكاسة. ففنون العصر الحجري القديم، برغم أنها أقدم بعدة آلاف من السنين، إلا أنها أكثر إثارة وأكثر أصالة عن فنون العصر الحجري الحديث. لقد سبق الشعر فن النثر في كل مكان، وبدأ الناس بالغناء قبل رواية الحكايات، فلم يكن الشعر في حاجة إلى خبرة ولا إلى نموذج يُحتذى. وسوف نرى فيما بعد، أن هذا الاستقلال عن الزمن ينطبق أيضاً على الأفكار الأساسية في الدين والأخلاق. وتوجد أدلّة على أن كل دين كان في بدايته خالصاً وبسيطاً، ولكن أصابه التدهور بعد ذلك في الممارسة (وهذه هي «نظرية ما قبل الوحدانية» كما قدّمها مؤلفون أمثال «لانْج» و«شميت» و«بروس» و«كوبرز» وغيرهم)[١٦].

---

(١٤) نحن هنا نفكر في العصور الوسطى الأوروبية، فالعصور الوسطى بهذا المعنى لم تشمل العالم بأسره. فقد كان هناك رقعة من الارض تمتد من الهند الى أسبانيا تزدهر فيها الحياة والحضارة الإسلامية.

(١٥) في العلم ـ كل شيء مختلف. فالعلم قائم على الاستمرارية، فإذا لم يكن العلم مزوداً بوسيلة الذاكرة أو الكتابة فلا علم هناك ولا حضارة. التقدم يتألف من القدرة على التذكر وعلى الاستمرار.

(١٦) أنظر: «أندرو لانج»

= Andrew Lang: The Making of Religion (New York: AMS Press, 1968).

ونستخلص من هذا، أن «تاريخ الثقافة» مفهوم متناقض، وأن ما يمكن كتابته في هذا المجال هو مجرد جدول زمني بالوقائع الثقافية.

يقول «جاك رشلر»: «منذ اكتشاف النقوش والتماثيل الفرعونية، التي ترجع إلى أربعة آلاف - خمسة آلاف سنة، تمّ الاعتراف بأنها ذات قيمة فنية حقيقية. ويجد بعض الفنانين المعاصرين إلهاماً لأعمالهم الفنية في هذه النقوش القديمة على جدران المقابر، وفي التماثيل الرقيقة المصنوعة من الطين الصلصال أو الرخام أو الذهب أو الألبستر. هذا الفن نجده أحياناً دقيقاً ناعماً (في عصر «تحتمس الثاني» و«تحتمس الثالث»)، وأحياناً رائعاً وقويّاً (كما في عصر «خوفو»)، وأحياناً أخرى واقعيًا وأقل رؤية (كما في عهد «إخناتون»)»(١٧).

كانت أمريكا عند اكتشافها - من الناحية الحضارية - متخلّفة من خمسة إلى ستة آلاف سنة عن العالم القديم.. لم تكن في ذلك الوقت قد لحقت بالعصر الحديدي(١٨). لكن هذا المقياس الزمنيّ لا يمكن تطبيقه على الفن الأمريكي. ففي معبد «بونامباك» Bonampak - الذي كان يحوي أقدم الرسوم في القارة الأمريكية - نصادف لوحات جصيّة ذات جمال باهر، ولقد عُرض في باريس معرض كبير لفن النحت «المایاوي» في سنة ١٩٦٦، قدّم صورة جيدة لثقافة غنية لم يتسع لها «الوقت» لتصبح حضارة. وقد علّق أحد زوار المعرض بالتعليق الآتي:

> هذا الفن الجاد الرقيق الذي اتسع مجاله التعبيري من البساطة المدهشة إلى الأسلوب «الباروكي» الحافل بزخرفيته، قد بقي سراً حتى

= «ولهلم شميت»: Wilhelm Schmidt: The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories.. (New York: Cooper Square Publishers, 1972).

«جيمس بروس»: James S.N. Prous: From Shadow to Promise, Old Testament Interpretation from Augustine to Young Luther (Cambridge: Balknap Press of Harvard University Press,1969).

(١٧) أنظر: «جاك ريسلر» Jacques Risler: La civilisation arabe (n.p., n.d).

(١٨) أنظر: «هـ. جـ. ولز» H.G Wells: Short History of the World.. (New York: Pelican Books, 1946).

اليوم. فلم يتمكّن واحد من الناس أن يشرح لنا كيف انبثق هذا الفن حوالى القرن الرابع في غابات «بيتن» Peten و«شياباس» Chiapas. وهو فن مكتمل في منطقة حافلة بمراكز مهيبة لممارسة الشعائر الدينية، ومعابد مقامة فوق أهرامات بتماثيلها المزخرفة وكتاباتها الهيروغليفية. يتألف معرض باريس لتماثيل «المايا» من بعض النماذج الجميلة: فتوجد النقوش المنمنمة، والتماثيل الصغيرة من الحجر الصلد، وأقنعة من الرخام الصناعي، كأن كل شيء يريد أن يوصّل إلينا رسالة من الماضي.. ونستطيع أن نلمح اتجاهين يكادان أن يكونا متضادين في فن النحت عند «المايا»: الاتجاه الأول معنيّ بصناعة النقوش المنمنمة والعمدان الحجرية ذات النقوش التذكارية، والثاني، تسود فيه الرؤوس. في الاتجاه الأول، نجد فن الطقوس الدينية وهو قائم على أساس مجموعة كاملة من التقاليد.. والأسلوب الفني في هذا الاتجاه يتناقض تناقضاً حادّاً مع البساطة القُصوى التي تتميز بها الرؤوس، خصوصاً تلك التي صُنعت من الرخام الصناعي، إنها أقنعة تنطوي على ألم وسكينة في الوقت نفسه، تتجاوز الواقعية إلى حد بعيد.. ولكنها تبدو كأنها صور لوجوه أشخاص. وتشتمل المجموعة على رأسين يتميزّان أكثر بعناصر تأثيرية، وهما منحوتتان على غرار الأسلوب «الباروكي»، يبعثان نغمة حية في هذه المجموعة المتفرّدة في جمالها(١٩).

يرى «نيتشه»، أن الدراما والتراجيديا «الهلّينية» تمثّل أعظم الإنجازات في الفن، وأن الثقافة الإنسانية في أعلى صورها يمكن نسبتها فقط الى ما نسميه بالثقافة الهلينية(٢٠). «ولم يبلغ أحد من الشعراء المحدثين عظمة «هوميروس» أو

---

(١٩) مقتبس من مقال عن المعرض المذكور في باريس نشر في مجلة: «Nouvel Observateur».

(٢٠) أنظر أول أعمال «نيتشه»: Friedrich Wilhelm Nietzsche: The Birth of Tragedy from the Spirit of Music and the Genealogy of Morals: An Attack, trans. Francis. Golffing (Garden City, NY: Doubleday, 1956). =

التراجيديين الإغريق الكلاسيكيين»(٢١). واللغز مغلق: ففي فترة الهبوط الحضاري، يرتفع الفن الى قمّته. ويرى «هيجل» أن اليونان القديمة كانت العصر الذهبي للفلسفة(٢٢). وكتب «روجر كايلويس»: «بالنسبة للفلسفة، أَصِلُ دائماً - كما فعل كثيرون غيري - إلى نتيجة معينة وهي، أن الفلسفة بعد أفلاطون لم تحقق أي تقدم على الإطلاق، ولعل السبب كامنٌ في تلك الحقيقة أن الفن بطبيعته لا يستمر وإنما يبدأ دائماً من جديد»(٢٣). فكتابات «شيشرون» الأخلاقية لا تزال صالحة الى اليوم، بينما كتبه عن تنظيم العمال أو نظام الدولة - وهي موضوعات ذات طابع حضاري نمطي - أصبحت مُفارقةً تاريخية(٢٤). ويوجد كتاب لكاتبٍ روماني مجهول بعنوان «De rebus bellicis» ويحتوي على بعض الرسوم الهامة لأسلحة حربية. هذا الكتاب لم تعد له سوى قيمة تاريخية، ولكننا لا نستطيع أن نقول الكلام نفسه عن كتاب «سينيكا» المعنون «في السعادة» أو عن أشعار «فرجيل». وتوجد أمثلة أخرى، كآلة «الهارب» أو آلة مثيلة سابقة عليها مباشرة، تنتمي الى الألف الثالث قبل الميلاد، وكذلك الـ«مانيوشو» Manyoshu،

= ويقول «ماركس» كلاماً من هذا القبيل عن القطع الفنية القديمة حيث يرى أنها تمثل «نماذج ومعايير لا يمكن الارتقاء إليها»، ويبدو أن «ماركس» وقد طغى عليه تأثيره لم يستطع أن يفهم المعنى الحقيقي لعبارته تلك، أليست الثقافة انعكاساً للحضارة وأبنيتها الفوقيّة؟ فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتسّى لنا أن نتحدث عن «النماذج التي لا يمكن الارتقاء إليها» وقد أنتجها مجتمع يملك العبيد!؟

(٢١) أنظر «أندريه موروا».. André Maurois: The Art of Writing, trans.. (New York: Dutton, 1960).

(٢٢) أنظر «هيجل» George W.F Hegel: Lectures on the History of Philosophy, trans.. (New York: Humanities Press, 1966).

(٢٣) أنظر «روجر كايلويس»: Roger Cailois and Gustave Edmond Van Grunebaum, The Dream and Human Society (Berkley: Univ - California Press,1966).

هذا المطبوع مبنّي على أعمال مؤتمر تحت اسم «الحُلم والمجتمع الإنساني» احتضنه ونظمه مركز الشرق الأدنى بجامعة كاليفورنيا (من ١٧ - ٢٣ يونيو ١٩٦٢).

(٢٤) أنظر «ماركس تلّيوس شيشرون» Marcus Tulius Ciceron: De finibus Bonorum et malorum, trans.. (London: W. Heinemann, 1914), and idem, De senectute, de amicitia, de divinatione, trans.. (London: W. Heinemann, 1914).

وهي مجموعة من القصائد اليابانية، تحتوي على ألف قصيدة (معظمها من النوع الغنائي) تعتبر حتى اليوم أحد روائع الشعر العالمي[٢٥]. لقد حدث في القرن العاشر الميلادي (قلب الليل المظلم) أن يبلغ الفن كماله، فأبدع أعمالاً ذات جمال وانسجام لا يبزّه جمال أو انسجام آخر.. «هذه القمم الجبلية الشاهقة في وسط مجموعة من المنازل الصغيرة»[٢٦]. إن مسرحيات «سوفوكليس» و«أسخيلوس» المأساوية، يمكن وضعها في أي عصر من العصور لتناسبه، ولا يحتاج منها شيء للتغيير سوى ملابس الممثلين. لقد ألف «يوربيدوس» Euripides مسرحية «نساء تروجان»، ثم ألّف «سارتر» مسرحيّة بنفس العنوان. وهكذا في إطار الفن يمكن لفنّانيْن، يفصلهما عشرون قرناً من الزمن، أن يكونا مؤلّفين مشاركين في عمل واحد، فنكتب عنهما هكذا: «نساء تروجان»[٢٧] تأليف «يوربيدوس» و«سارتر». ولكن هذا ليس ممكناً في العلم. فماذا بقي لنا من طبيعيات «أرسطو»، أو من فلك «بطليموس»، أو من طبّ «جالينوس»؟ لقد تحدث «برتراند رسل» عن عملين من أعمال «أرسطو» في مجال العلم وهما «الطبيعيات» و«عن السماوات»، فقال: في ضوء العلم الحديث لا توجد جملة واحدة في أيّ من هذين الكتابين تعتبر اليوم صحيحة[٢٨]. فمثلاً في كتاب «أرسطو» «عن السماوات»، يشرح لنا أن جميع الأشياء تحت القمر تخضع للحياة والموت (الكون والفساد)، بينما كل شيء فيما فوق القمر لا يولد ولا يبلى

---

(٢٥) أنظر «مانيوشو» The Manyoshu: The Nippon Gakujutsu Shinkokai: translation of One Thousand Poems with the texts in Romaji.. (London: Columbia University Press, 1965).

(٢٦) يعتبر المؤرخون القرن العاشر قرن ظلام وبربرية كالقرن السادس، والسبب في ذلك أنهم يأخذون الأمر من وجهة نظر التاريخ السياسي، فإذا قرأنا ما يسميه «بوشكين» كتاب الفن نأخذ انطباعاً آخر مختلفاً، فعلى عكس كل ما نتوقع استطاع القرن العاشر أن يبدع أعمالاً تساوي في إبهارها ونجاح تكنيكها وجمالها أعمال أي عصر آخر.. بل إن عدد القطع الفنية في هذا العصر تثير الدهشة: أنظر «كنيث كلارك» في كتابه: Civilization.. p. 34.

(٢٧) أنظر «نساء تروجان» The Trojan Women, Adopted by Jean- Paul Sarter, trans.. (New York: Knopf, 1967).

(٢٨) أنظر: «برتراند رسل» Bertrand Russell: A History of Western Philosophy.

(أبدي). أو تفسير «أرسطو» للجاذبية حيث يقول: إن كل شيء له «وضعه الطبيعي» و«وضع آخر مُعارٌ له»، فعندما يسقط حجرٌ ما فإنه يميل الى أن يأخذ وضعه الطبيعي وهو سطح الأرض(٢٩). فهل يمكن لهذه النظرية أن تقف أمام نظرية «نيوتن» في «الجاذبية»؟

يتدفق الفن من المناطق المتخلفة الى المناطق المتقدمة في العالم، فهو يتجه من الشرق الى الغرب أو من الجنوب نحو الشمال. أما العلم، فإنه يتخذ مساراً عكسياً. والأشياء عادة ما تتحرك من مناطق الضغط العالي الى مناطق الضغط المنخفض. ومن ثم نجد الموسيقى الشرقية، وموسيقى الهندوس الشعبية، والرقصات الافريقية، وفنون جزر الأقيانوسة تخترق الغرب(٣٠).

إن فن الأقيانوسة ـ وهي منطقة تعتبر من أكثر المناطق تخلُّفاً في العالم ـ قد وجد مكانه في المتاحف الأوروبية والأمريكية جنباً إلى جنب مع القطع الفنية المماثلة من المناطق التي يسمونها مناطق متقدمة في العالم.

إن الحضارة الغربية ليست محصّنة تماماً ضد عدوى هذا الفن الأصيل. وقد أثّر اكتشاف الفن الافريقي على تطور الفن الأوروبي والأمريكي الحديث، ويمكن اعتباره ـ إلى حد ما ـ مصدراً من مصادر الحركة الثورية في الفن الغربي. وفي الوقت نفسه، لا نستطيع أن نعقد مقارنة جادة بين أوروبا وأفريقيا في ما يتعلق بالعلم والاقتصاد والتكنولوجيا والتنظيم ـ فهي مقارنة غير ذات موضوع.

---

(٢٩) أنظر: «أرسطو» Aristotle: On the Heavens, trans... (London· W. Heinemenn, n.d.).

(٣٠) الفكرة نفسها تشير إليها هذه المقتطفات التالية عن رحلة في أفريقيا: «لقد بدأت أشهر المعارض الفنية مؤخراً تعتبر أن من أبرز المعروضات تلك الأعمال المحفورة على خشب الأبنوس التي يقوم بصنعها ـ على السليقة ـ أبناء قبيلة «ڤاكوندي» (بتنزانيا) الذين يعيشون تحت سقوف من قش القصب في بيوتهم المتواضعة على طول الطريق نحو دار السلام، يصنعونها بإبداع لم يسبق له مثيل. هؤلاء الفنانون يعكسون في تماثيلهم الأبنوسية الصراع بين الخير والشر، العلاقة الوثيقة بين الحياة والموت، الأفراح والأتراح، الصدام والانسجام... إن مواطنيهم الآخرين في تنزانيا يكنّون لهم كل الاحترام بسبب فنّهم، وللاعتقاد المستقر في عقولهم من أن قبيلة «ڤاكوندي» تمتلك تلك المهنة الرهيبة والقوة التي امتلكها السحرة القدماء.

تقول «إلي فور»: «إن قناعاً أفريقياً من ساحل العاج شأنه كشأن لوحة جصّية على سقف كنيسة «سيكستين» يثير في نفسي الدهشة الحسية»[٣١]. وكان المهرجان الدولي للفن الافريقي - الذي انعقد في «داكار» سنة ١٩٦٦ - حَدَثاً من الطراز الأول في حقل الثقافة. وفي الوقت نفسه، لم يكن المعرض الصناعي التجاري الأفريقي ليلقى حتى مجرد الاهتمام بالنظر إليه. فإذا كانت أفريقيا متخلّفة من وجهة نظر العلم والتكنولوجيا، فإنها ليست كذلك في حقل الفن على الإطلاق. فالفن لا يعترف «بالمتخلّف» و«المتقدّم».إن أفريقيا السوداء قوةٌ عظمى في حقل الموسيقى الفلكلورية وفي الفن والرقص.

لعل غابات «إريان الغربية» هي أفضل متحف طبيعي محفوظ للثقافة الإنسانية (في ما قبل التاريخ). الحضارة هنا لم تَخْطُ خطوة فيما وراء العصر الحجري، ولكن ما هو شأن الثقافة؟ الإجابة على هذا السؤال يقدّمها أحد المبشرين، الذي قضى هناك أكثر من عشرين عاماً، يقول: «إن الشعور بالجمال قوي بين هؤلاء الناس البدائيين، وأعمالهم الفنية ذات قيمة متميّزة. وقد أُلّفت عنها بعض الكتب ولكنها لم تستطع أن تعكس حقيقة ما في هذه الأعمال من تنوع وثراء. توجد تماثيل رائعة من الحجر والخشب، كما توجد رسوم ونقوش وتماثيل صغيرة ذات جمال أخّاذ. أما رقصاتهم ذات التصميمات المعقّدة في ملابسهم البديعة، فتمثل مشهداً يفوق التصديق».

فهل لنا أن نقول: إن العلماء ينتمون الى عصرهم فقط، أما الشعراء فإنهم ينتمون لكل العصور؟

الأخلاق والتاريخ

موضوع الثقافة، موضوع ثابت هو لماذا نحيا؟ أما الحضارة، فهي تقدّم متصل يتعلق بسؤال آخر هو: كيف نحيا؟ الأول سؤال عن معنى الحياة، والثاني عن

(٣١) أنظر «إيلي فور» Elie Faure: History of Art, trans. Walter Pach, Vol.5: The Spirits of the Forms (London: Harper & Brothers, 1930).

كيفيّة هذه الحياة. ويمكن تمثيل الحضارة بخط صاعد على الدوام، من اكتشاف النار، مارّاً بالطواحين المائية، والحديد، والكتابة، والآلة، حتى الطاقة الذرية ورحلات الفضاء. أما الثقافة، ففي بحث دائب يعود الى الوراء ثم يبدأ من جديد. إن الإنسان كموضوع للثقافة، بأخطائه النمطية وفضائله وشكوكه وخطاياه، وكل ما يشكّل وجوده الجوّاني، يبرهن على أولويته الفائقة، ونستطيع أن نقول أيضاً: وعدم قابليته للتغيير.

إن جميع المعضلات والمشاكل المعروفة اليوم كانت معروفة في الأخلاق منذ أكثر من ألفي سنة مضت، فجميع معلّمي البشرية، سواء كانوا أنبياء، كموسى وعيسى ومحمد (عليهم السلام)، أو غير أنبياء، مثل «كونفشيوس» و«جوتاما بوذا» و«سقراط» و«كانْت» و«تولستوي» و«مارتن بوبر» - وهم يمثلون أحقاباً من الزمن تمتد من القرن السادس قبل الميلاد حتى العصر الحالي (تُوفي «مارتن بوبر» مثلاً سنة ١٩٦٥) - جميعهم علّموا البشرية الأخلاق نفسها. إن الحقائق الأخلاقية حقائق ثابتة[٣٢] وهي بذلك تتميز عن القواعد والنظم الاجتماعية وأساليب الإنتاج. والسبب في ذلك يرجع إلى أن «لغز الانسانية» قد بدأ في لحظة الخلق، تلك «المقدمة السماوية» أو الفعل الذي سبق تاريخ الانسانية كله. وليس في مقدور العقل أوالعلم أو الخبرة في حد ذاتها أن تساعدنا في الاقتراب أو الفهم الأفضل لهذه الأمور كلها. لقد نطق عيسى (عليه السلام) بالحقيقة وهو طفل، ولم يكن يزيد إلا قليلاً عن سن الثلاثين من عمره عندما حُكم عليه (بالصلب)، ولم يكن في حاجة الى معرفة أو خبرة لتحصيل رصيده من الحقائق الكبرى عن الله والإنسان، لأن هذه الحقائق لا يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة أو الخبرة. أليست هذه الحقائق تخفى عن الحكماء والمتعلمين ولكنها تنكشف للبسطاء؟[٣٣]

(٣٢) في العالم الواقعي (الخارجي) كل شيء مختلف: فالتغيّر هو قانون الحياة الاقتصادية. أنظر John Kenneth Galbraith, The New Industrial State «جون كنيث جالبرايث» (Boston: Houghton- Miffin 1967).

(٣٣) أنظر إنجيل لوقا: ١٠ - ٢١.

إن الوصايا الأخلاقية الجوهرية لا تتأثر بالزمان والمكان أو الظروف الاجتماعية، فعلى عكس ما نراه في النظم الاجتماعية والسياسية من اختلافات كبرى في درجات تطورها - وحتى في رموزها الدينية وعقائدها - نجد تماثلاً عجيباً للمبادىء الأخلاقية في أنحاء العالم. إن «إبكتيتوس» و«ماركوس أورليوس» أحدهما عبدٌ والثاني ملك، كانا يعظان بالتعاليم الأخلاقية نفسها، وبالكلمات نفسها تقريباً[٣٤]. إن الاختلافات في فهم الخير والشر، المسموح والممنوع، تصادفنا فقط في المسائل الأقل أهمية. وما يُقدّم إلينا عادة من أمثلة عن استناد المعايير الخلقية الى ظروف تاريخية وغيرها، لا تتصل على الإطلاق بالمبادىء الأساسية في الأخلاق وإنما فقط بما يتعلق بالأخلاقيات والسلوكيات الرسمية[٣٥]. أما في أهم المسائل، فتستطيع أن تجد توافقاً مؤكداً بل تطابقاً[٣٦].

هذا التأكيد يتحقق عند «كانْت» في مبدئه المشهور «الالتزام المطلق» وهو مبدأ موجود عند المفكرين الأقدمين أيضاً. وقد عرّفه «كانْت» لأول مرّة في كتابه «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» كما يلي: «إعمل فقط وفقاً لمبدأ تريد أن يكون قانوناً

---

(٣٤) بالرغم من أن الناس يتحدثون حديثاً مختلفاً عن ماهية الألوهية ولكنهم رغم ذلك يفهمون جميعاً ماذا يريد الله منهم أن يفعلوا. أنظر «تولستوي»:

Leo Tolstoy: Thoughtson God, the Complete Works.. Vol.16 (New York: AMS Press, 1968).

(٣٥) أنظر «ماركو أورليوس» Marcus Antonius Aurelius: Meditations, trans.. (London: Dent, 1967). and Tıtus Lucretius Carus: The Discourses of Epictetus, trans...(Chicago: Encyclopaedia Britanica, 1955).

(٣٦) بعض هذه المبادىء تشتمل على الآتي: قل الحق، تجنّب الكراهية، كن بسيطاً متواضعاً، أنظر الى الآخرين على أنهم مثلك، تطلّع الى الحرية، دافع عن حقوقك وحقوق الآخرين، اسْعَ لكسب عيشك، احترم عمل الآخرين، احترم والديك وكبار السن، أوفِ بوعودك والتزاماتك، إرحم الضعيف، تودد الى الناس، لا تسعد بشقاء الناس وفشلهم، لا تحسد الآخرين على ما أصابهم من نعمة أو نجاح، لا تكن مغروراً ولا متكبّراً، كن صابراً عند المرض، لا تتملق الأقوياء، ولا تقهر الضعفاء، لا تحترم الناس بسبب بشرتهم أو لثرائهم أو لأصلهم، ليكن لك رأي خاص بك، كن معتدلاً في تعاطي المسرّات، لا تكن أنانياً.. الخ. فهل تتغير هذه المبادىء وفقاً لظروف النظام الاقتصادي؟

عاماً»، ثم عرّفه بعد ذلك في كتابه «نقد العقل الخالص» فقال: «إعمل بطريقة يكون فيها المبدأ الذي أردته صالحاً لأن يكون مبدأ لتشريع عام»[٣٧]. وعندما سُئِل «طاليس» - وهو أحد الحكماء الإغريق السبعة (ولد في ٦٢٤ ق.م.) - كيف نحقق حياة أكثر استقامة، فأجاب: «عندما لا نفعل ما نستهجن فعله من جانب الآخرين»[٣٨]. وعبّر حكيم آخر هو «بيتاكوس» عن المبدأ نفسه في الكلمات التالية: «لا نفعل ما نؤنّب الغير على فعله»[٣٩]. وقال «شيشرون» في روما القديمة: «كل ما تأخذه على الآخرين ينبغي أن تتجنب فعله أنت بنفسك»[٤٠]. أما المفكر اليهودي «هيليل» Hillel - الذي عاش في فلسطين في وقت معاصر تقريباً لفترة المسيح - عندما سأله أحد المُشركين ليفسر لهم باختصار جوهر الدين، فأجاب «ما لا تريد أن يُفعل بك لا تفعله بجارك». إن التوراة في مجموعها تنبع من هذا المبدأ، وما عدا ذلك فشروح وتعليقات. الحكمة نفسها كان يعلّمها «كونفشيوس» في الصين، وهو معاصر لـ«بوذا» و«فيثاغورس»: «ما لا أريد أن أفعله بنفسي لا أفعله للآخرين»[٤٢]. المبدأ نفسه الذي عبر عنه المسيح في كلماته المشهورة: «إفعل بالآخرين ما تحب أن يفعله بك الآخرون»[٤٣].

---

(٣٧) أنظر «إمانويل كانت» Immanuel Kant: Foundations of the Metaphisics of Morals, trans...(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), and idem, the Critique of Pure Reason, trans...(Chicago: Encyclopaedia Britanica, 1955).

(٣٨) أنظر «ديوجينس اللايرثي» Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, trans...(London: W. Heinemann, 1959), I. 36.

(٣٩) المصدر نفسه .

(٤٠) أنظر: «شيشرون» Cicero: Di Finibus bonorum et malorum..

(٤١) أنظر: «التلمود» «Part Sabbath» The Babylonian and Jerusalim Talmud, trans.. (Jerusalem: El'Am, 1965).

(٤٢) أنظر: «لون يو» Lun- Yu: Thoughts and Talks of Confucius (n.p., n.d).

(٤٣) أنظر: إنجيلي «متى» و«لوقا» Matheur: 7:2 and, Luke: 6: 31.

الفنّان والخبرة

لا يوجد تطوّر في حياة الفن، ولا تطوّر في حياة الفنان، فكل فنان يبدأ من جديد كأنما لم يسبقه أحد بإبداع أي شيء من قَبْلِه. إنه لا يستخدم خبرة أحد غيره، بل خبرته الخاصة. أما في العلم، فإن خبرات الآخرين وتراكم الخبرة شرط أو افتراض سابق. إن خبرة الآخرين التي تستخدم في الفن تعني التقليد والتكرار والأكاديمية، أو بكلمة واحدة موت الفن.

لقد مارَسَ «بيكاسو» الرسم، فمرّ بمراحل فنّه التكعيبي، والتكعيبية الجديدة، والتأثيري، والسريالي، والواقعية الجديدة. ومع ذلك لا نستطيع أن نتحدث عن تطوّرٍ أو تحسُّنٍ أو تحوّلٍ من كمال أقل إلى كمال أكثر، شأنه في ذلك شأن الثقافة كلها، فهنا أيضاً دراما البحث المستمر والحيرة.

هذا الفن المبدع الذي لا يخضع للخبرة أو التاريخ، هذه الخصائص الإنسانية للفن تسلّمنا للنظر في بعض الحقائق الهامة. ففي العلم نجد علْماً للكبار وعلماً للأطفال. ذلك لأن فهم العلم واستيعاب منتجاته واستخداماته العملية تعتمد على التعليم والسن والخبرة. ولكن لا توجد موسيقى للكبار وموسيقى للصغار. وقد أظهرت الاختبارات التي أُجريت على أعمال «باخْ» و«موزار» و«بتهوفن» و«دبوسي» و«شوبان»، أن الأطفال مثل الكبار، إما أن يفهموا أو لا يفهموا الموسيقى الكلاسيكية. وتُستخدم مجموعة «بتهوفن» الشهيرة المكوّنة من ٣٢ «سوناتا» ـ وهي الأفضل في نوعها في تاريخ الموسيقى ـ تستخدم كأداة لتعليم «الكونشرتو» للطلاب الصغار كما تستخدم كمقطوعات موسيقية يعزفها عازفو البيانو الجادّين. لقد بدأ «بيكاسو» الرسم وهو في السن الثانية من عمره، حتى قبل أن يُحْسن الكلام. وكان «أوفيد» يتحدث عن الشّعر سداسي التفعيلات عندما كان نظراؤه من الأطفال ينطقون أولى كلماتهم. وألّف «موزار» بعض مؤلفاته الموسيقية في «الكونشرتو» وهو لا يزال في السادسة من عمره. فالفن ليس معرفة إنما هو فهم، ولكن فهم بالقلب والحب وبساطة الروح. «كثير من الفلاحين عندما ينتهي من عمله اليومي يأخذ قطعة من الخشب وينحت منها تمثالاً، ولا

يحتاج في ذلك الى عشرة أعوام من التعليم الأكاديمي لكي يتعلم هذا الفن. أريد أن أقول إن الفن متاح لكل إنسان، وأن مهارة معينة أو تعليماً معيناً ليس ضرورياً»[٤٤]. مثل هذا التفكير يذكّرنا بـ«تولستوي» ومدرسته في «ياسنايا بولينا» حيث اعتاد أن يناقش مع الأطفال أعمق المسائل الدينية والأخلاقية[٤٥]. إن فهم الفن والدين والأخلاق لا يأتي من الذكاء والمنطق، وإنما يأتي من الحياة الجوانية للإنسان. فلا يوجد هنا منطق أمام منطق آخر، وإنما قلب وروح بإزاء قلب وروح آخَرَيْن.

إيراد الحقائق السابقة مقصود به أن يُحدث انقلاباً في مفهومنا عن «التطوّر» في الثقافة الإنسانية. فالثقافة لا تطوّر فيها، والإنسان هو العنصر الثابت في تاريخ العالم.

(٤٤) أنظر «أندرياس فرانزكي» Andreas Franzke: Dubuffet, trans.. (New York: Abrams, 1981).

(٤٥) كان «ليو نيقولاڤيتش تولستوي» يناقش مع مجموعات الأطفال في «ياسنايا بولينا» أهم المشاكل في الحياة الإنسانية التي قام بمناقشتها مع أتباعه.. كانت كل فكرة تُناقش وتعالج وتُشرح وتُبسّط ثم يكتبها ليو نيقولافيتش في شكل مقبول في كل عقل. أنظر بيتروف، تولستوي Petrov, Tolstoy (n.p., n.d).

الفصل السادس

الدراما والطوبيا

لا توجد طوبيا واحدة ـ بما في ذلك
الاشتراكية العلمية المزعومة ـ تتعامل
مع المشكلة الأخلاقية. فالطوبيا أبعد
ما تكون عن الخير والشر وكل شيء فيها مخطط.

المجتمع المثالي

هل يأتي الشرّ من الداخل.. من الأعماق المظلمة في نفس الإنسان، أم أنه يأتي من الخارج.. من الظروف الموضوعية للحياة الإنسانية؟ هذا السؤال يقسم الناس إلى طائفتين كبيرتين: المؤمنون والماديّون. يعتقد المؤمنون أن الخير والشر كلاهما موجود في الإنسان. ومن ثَمّ، فإنهم ينكرون القسوة لأنها موجّهة إلى الخارج، فهي قتال مع شر خيالي لا وجود له. إنما يجب توجيه القسوة إلى أنفسنا على هيئة ندم أو تقشّف. إن التأكيد على فكرة أن للشر وجوداً خارجياً، وأن الإنسان يكون شريراً لأن الظروف المحيطة به ظروف سيئة.. هذا التأكيد على أن الإنسان نتاج ظروفه الخارجية يعتبر، من وجهة نظر الدين، أكثر الأفكار التي خطرت في العقل البشري إلحاداً ولاإنسانيةً. هذه الفكرة تختزل الإنسان إلى مجرد شيء.. إلى خادم تعيس لقوى خارجية آلية عمياء. «الشر بداخل الإنسان» و«الشر في البيئة الإجتماعية»، عبارتان متعارضتان تطرد إحداهما الأخرى. إنهما يتوازيان مع ظاهرتين أخريين بينهما تعارض وصدام ألا وهما: الدراما والطوبيا[1].

الدراما حَدَثٌ يقع في النفس الإنسانية، أما الطوبيا، فحدث يقع في المجتمع الإنساني. الدراما هي أعلى شكل من أشكال الوجود الممكن في هذا الكون، أما الطوبيا، فهي حلم أو رؤيا لِلْجنَّة على الأرض[*]. فلا توجد دراما في الطوبيا ولا

---

(١) مصطلح «طوبيا» مستعمل هنا بمعناه الأصيل كرؤيا لنظام مثالي، لمجتمع إنساني على غرار مجتمع الحيوان الكامل كما نشاهده في خلايا النحل وأسراب الجراد وكثبان النمل.. الخ.

(*) في تاريخ الفلسفة الإسلامية تُرجم مصطلح طوبيا إلى «المدينة الفاضلة» كما نعرفها عند «الفارابي» مثلاً، ولكن آثرت ترجمة المصطلح Utopia إلى «طوبيا» لسببين أولهما: إقراره في مجمع اللغة العربية في «المعجم الفلسفي» المنشور بالقاهرة ١٩٨٣، وثانيهما أن إضافة «الفاضلة» إلى المصطلح قد يكون مدعاة إلى تضليل الفكر. كذلك نود أن نلفت النظر إلى أن «المثالية» منسوبة إلى المجتمع الطوباوي ليست شيئاً عظيماً كما يتبادر إلى ذهن القارىء، فالمثالية في ثقافتنا الشرقية شيء جميل ومحبوب، ولكنها في العقل الغربي مرتبطة بالخيالي والمستحيل، فبينما نحن نُكْبر المثالية في الأخلاق والسلوك يسخر منها الغربيون، فإذا وصفوا شيئاً بأنه مثالي فإنهم يقصدون أنه خيال يستحيل تطبيقه في الواقع (المترجم).

طوبيا في الدراما، إنما هو صدام بين الإنسان والعالم وبين الفرد والمجتمع(٢).

فلنستعرض ما قاله «أفلاطون» في جمهوريته(*):

لنتخيل أسس الجمهورية.. هذه الأسس هي احتياجاتنا.. ولكن، كيف ستوفر لنا الجمهورية كل هذه الاحتياجات؟ ألا يجب أن يعمل بعض الناس في الزراعة، ويعمل بعضهم في البناء والبعض الآخر في النسيج.. كل واحد يؤدي ـ من أجل الآخرين ـ الوظيفة التي يستطيع هو وحده أداءها.. فعلى الجنود أن يكونوا أشداء على أعدائهم ورحماء على أصدقائهم، ولكي يكتسبوا هذه الخصائص ـ أعني الغلظة والرحمة ـ عليهم أن يكونوا أيضاً فلاسفة، حتى يمكنهم أن يفرقوا بين الأعداء والأصدقاء. ولكي يكونوا مُدافعين أشدّاء عن دولتهم لا بد من تعليمهم.. والبداية في التعليم أهم شيء فيه.. وعادة ما تكون قصصاً خيالية، ولذلك، على الدولة أن تراقب عمل المؤلفين الذين يكتبون هذه القصص.. ومن حق الحكام أن يكذبوا لصالح الدولة. ولكن لا ينبغي السماح لغيرهم بالإقدام على الكذب.. ولأنه ينبغي على المرؤوسين طاعة رؤسائهم، لذلك، يجب حذف أي جزء من الكتب تقول بعكس هذا. بينما ينبغي تصوير الآلهة والأبطال بأنهم حائزون على أعلى درجة من النُبل.. ويجب منع جميع الألحان الموسيقية الحزينة الناعمة الكسول، واستبدالها بأغاني الرجولة والمارشات العسكرية.. شرب الخمر ممنوع.. ولا يجب أن يكون المواطن مريضاً أو تحت العلاج الطبي، لأنه يسبّب بهذا ضرراً للدولة.. فالمواطن إما أن يعمل، وإما ان يموت.. ولذلك فإن الإنتحار أفضل لمن طال مرضه، أو أنجب ذُرّية مريضة.. وسيساعد التعليم في اختيار

(٢) هذه الخصومة بين الدراما والطوبيا ليست خصومة نظرية فحسب. فأثناء «الثورة الثقافية» أوشك المسرح الصيني على الموت، فما كان يُعرض على المسرح لا علاقة له بالدراما حيث كانت تُمنع المسرحيات التي تمثل الحياة الشخصية أو العائلية. وكان الأبطال يُصوّرون على أنهم كائنات كاملة لا عيب فيها ولا أخطاء. مثل هذا النوع من المسرح (الأبيض والأسود) يستبعد أي صراع داخلي.

(*) يسوق المؤلف مثالاً من جمهورية أفلاطون ربما لاعتبارها أول «طوبيا» عُرفت في تاريخ الفكر الإنساني (المترجم).

الحكام والجنود وفي اختيار أبنائهم، فإذا لم يكونوا قادرين على هذه الوظائف، يجب إعادتهم إلى طبقة المنتجين. بمثل هذا النظام من التعليم سيكون جيل المستقبل أفضل من الجيل الذي سبقه، كما نحصل على سلالات أفضل من النباتات والحيوانات عن طريق تنمية العناصر المختارة منها..(٣).

إن آلية الطوبيا كاملة ولكنها لاإنسانية. فإذا كانت الحرية هي جوهر الدراما، فإن النظام والتماثل هما العنصران الأساسيان في الطوبيا.

في بداية القرن السادس عشر، نشر «توماس مور» كتابا ـ رغم صِغَر حجمه كان يُعتبر كتاب العصر ـ موضوعه «دولة مثالية في جزيرة طوباوية». الجزء الثاني من الكتاب يعتبر أكثر أهمية، وسنوجز محتوياته في العجالة التالية: جزيرة الطوبيا على شكل نصف قمر، تنقسم إلى ٥٤ مدينة كبيرة متماثلة في الحجم وأسلوب الحياة. ويحيط بالمدن مناطق ريفية، بها منازل وأدوات للزراعة. ويُنظّم عمال الزراعة في مجموعات، كل مجموعة مكونة من ٤٠ عضواً، على رأس كل منها مضيف ومضيفة، وتُمنح كل مجموعة عَبْدان. ويعود عشرون عضواً من كل مجموعة إلى المدن بعد أن يقضوا سنتين في الأرض الزراعية. ويخرج من المدينة عشرون عضواً جديداً ليحلوا مكانهم في الأرض لمدة سنتين. وهكذا، لا يوجد عمال زراعيون بصفة دائمة. ويفقس الدجاج بدون الأمهات، في نوع من أنواع الحاضنات. وكل واحد يبذل قصارى جهده لكي يُنْتِجَ أكثر من الضروري للمدينة، بحيث يمكن إشراك المدن الأخرى في فائض الإنتاج. وخلال فترة الحصاد، يساعد أكبر عدد من المواطنين لإنجاز العمل في أقصر وقت ممكن. والعاصمة ـ وهي مدينة «أمورتو» ـ تقع على نهر بالقرب من البحر. ولها نظام محصّن لموارد المياه.. البيوت كاملة النظافة ومصفوفة في صفوف منتظمة على جوانب الطرقات. والشوارع ذات اتساع واحد (بعرض ٣٠ قدماً). ولا توجد أبواب للبيوت لأنها لا تحتوي على ملكيات خاصة. ويتغير السكان كل عشر سنوات بنظام الاقتراع. ويحافظ المواطنون على حدائقهم، وكل مجموعة من

---

(٣) أنظر «أفلاطون» Plato: The Republic, trans. Paul Sharey (London: W.H. Heinneman, 1946).

البيوت تتنافس في العناية بالحدائق. ويجب على الجميع، الرجال والنساء، أن يتعلموا حرفة معينة، على رأسها البناء والحدادة والنجارة ونسج الصوف والكتان. وعلى كل أسرة أن تقوم بإعداد ملابسها بنفسها، وهي الملابس نفسها في أنحاء الجزيرة، ولكنها تختلف فقط من حيث عمر الفرد، وفي المواسم، ومن حيث الجنس والحالة الزواجية. وكل أبناء الطوبيا يتبعون مهنة آبائهم. وعليهم أن يعملوا ست ساعات في اليوم، ثلاث ساعات في الصباح وثلاث بعد الظهر، يستمتعون فيما بينهما بساعتين بالراحة والغداء. ويذهبون للنوم الساعة الثامنة مساء، فينامون ثمانيَ ساعات. وفي العمل يستخدمون ملابس جلدية تدوم لمدة سبع سنوات. ويسكن في كل مدينة ستمائة أسرة، كل أسرة مكونة من ١٠ - ١٦ عضواً، يرأسهم حاكم. وعلى الأسرة أن تراعي ألا يزيد عدد أعضائها أو ينقُص أكثر مما يجب. فإذا زاد العدد أكثر مما يجب، توزع الزيادة على الأسر ذات العدد الأقل. ولكل ٣٠ أسرة دار جامعة كبيرة، حيث يعيش الحاكم، فيحضرون على نداء النفير الذى يستدعيهم لتناول وَجَبَات الطعام معاً. وقد يُسمح للأعضاء بتناول وَجَبَاتهم في بيوتهم، ولكن هذا ليس شيئاً مرغوباً فيه، وإلى جانب ذلك، فإن إعداد الطعام مضيعة للوقت. ويستطيع المواطنون أن يرحلوا في أنحاء الطوبيا ولكن بتصريح من الحكومة(٤).

مثل هذه الوقائع تبدو أكثر من واضحة في بعض المجتمعات الحالية، حيث نجد فيها: حرية مكبّلة «لصالح المجتمع»، عبادة الزعماء، التنظيم الاجتماعي على أشدّه، إلغاء العلاقات الأسرية والأبوية، الفن في خدمة الدولة، الاختيار الداروِنيّ، القتل الرحيم، تعليم اجتماعي لا دوْر للأسرة فيه، سيادة الدولة على الفرد، تقبّل التقدم التقني، مساواة الجنسين في التقسيم الاجتماعي للعمل، شيوعية الملكية، التطوع للعمل البدني الجماعي، التنافس، جماعية ملكية وسائل الانتاج، التماثل، الرقابة..الخ.

---

(٤) أنظر: «السِّيْر توماس مور» Sir Thomas More: Utopia, trans. Paul Turner (Baltimore: Penguin Books, 1965).

تتعامل الدراما مع الإنسان، وتتعامل الطوبيا مع العالم. ففي الطوبيا، يضمحل عالم الإنسان الداخلي الهائل ليتحول إلى نقطة هامشية زائفة. فالافتراض المسبّق في الطوبيا هو أن الناس ليس لهم نفوس، ومن ثم لا توجد مشكلات إنسانية أو أخلاقية في الطوبيا. الناس هنا لا يحْيوْن، وإنما يعملون في وظائف. إنهم لا يَحْيوْن لأنهم محرومون من الحرية. المواطن هنا ليس له شخصية، وبدلاً من ذلك يُنسب إليه «سيكلوجية» قائمة على وظيفته في عملية الإنتاج.. بمعنى إنتاج نسخة من نفسه[التوالد]. الخير والشر لا معنى لهما عنده. إن أي طوبيا، بما فيها «الاشتراكية العلمية»، لا تُعنى بالمشكلات الأخلاقية، فالطوبيا أبعد ما تكون عن معايير الخير والشر، فكل شيء فيها مخطّط.

عند «ماركس»، القضية النهائية في التاريخ هي الشيوعية، وفرة السلع لكل شخص، تحقيق كامل للمتاع المادي(٥). أما عند «هيجل»، فالمعنى النهائي للتاريخ هو انتصار فكرة الحرية، أو بعبارة أخرى: الدراما(٦). الاشتراكية، إسقاط قوانين العالم المادي على الحياة الإنسانية والاجتماعية. ففي رؤية الشيوعية للسلام الدائم يتمثل نهاية التطور في صور من العالم المادي ينتهي في مستقبله البعيد إلى (مجتمع بلا طبقات)، وهذا هو «قانون كلوسيوس» في «قصور الطاقة» مُطبّق على الحياة الاجتماعية. أما الدين، فعلى عكس ذلك لا يرى نهاية كل شيء في «قصور الطاقة» أو السلام الدائم، وإنما يراها في يوم القيامة والحساب، لا يرأها في المساواة المطلقة أو التوازن العام، وإنما في الدراما.

الدراما، من حيث جوهرها وتاريخها، هي نتاج الدين. أما الطوبيا، فهي نوع من العلم. ألّف «لمبرت كيوتليت» Lambert Quetelet كتاباً في علم الاجتماع أعطاه عنواناً منطقياً هو «طبيعيات المجتمع». كل كلام فيه عن المجتمع يستند إلى نتائج علم الطبيعة وعلم الحيوان.

---

(٥) أنظر «ماركس وأنجلز» Marx and Engels on Maltus: Selections from the writings of Marx and Engels dealing with the theories of Thomas Robert Maltus... (London: Laurence and Wishart,1953).

(٦) أنظر: «هيجل» George Wilhelm Friedrich Hegel: Lectures on Philosophy of History...(London: H.G. Bohn,1944).

توجد طوبيات سياسية، تبدأ من أفلاطون مارّة بـ«توماس مور»، و«توماسو كامبانيللا» و«فرانسوا فوريير» و«سان سيمون» و«روبرت أوين» و«ماركس»(٧). ويجب أن نضيف إلى هذا أيضاً القصص العلمية إبتداء من قصة «أطلانطيس» لـ«بيكون»(٨).

إن التكنولوجيا والتقدم المزعومان ينبيان كل يوم آلات علمية وتقنية يفقد فيها الإنسان فرديته مقهوراً ويتحول إلى جزء من هذه الآلية. ويرى «ألدوس هكسلي»، أن إنسان المستقبل سيكون إنساناً صناعياً ناتجاً عن التكنولوجيا التي خلقها بنفسه. فبواسطة التقدمات التي تحققت في علم الجينات، سوف يتم إنتاج الجنين البشري في معامل كبيرة وفقاً لنموذج تَحدّدَ تصميمُه مُسبّقاً. وسيساعد العلم في خلق كائنات بشرية كاملة التماثل، أي (نسخ مكررة من كائنات لن تكون لها شخصيات مستقلة)، ولكنها تتمتع، بدلاً من ذلك، بأفضل الخصائص(٩). ويقوم الدكتور «داڤيد كلاين» David Klein - مدير معهد طب الجينات في جنيف - بتجارب ينزع نواة من خلية بيضة ضفدعة واستبداله بنواة من ضفدعة أخرى، وبذلك يمنح الجنين الخصائص الجينية المرغوب فيها. وعندما تكتمل التجارب، فسيكون من المستطاع خلال أربعين إلى خمسين سنة - وفقاً لكلام «د. كلاين» - إنتاج حيوانات وكائنات بشرية بخصائص

---

(٧) أنظر «سير توماس مور» Sir Thomas More: Utopia, in Ideal Commonwealths (New York: Kennekat Press, 1968).
و«توماسو كامبانيللا» Tommaso Campanilla: Civitas solis, in famous Utopia...(New York: Tudor Publishing Co. 1937),
و«فرانسوا فوريير» François Marie Charles Fourier: The Utopia Vision Selected Texts.. Love and Passionate Attraction.. (Boston: Bacon Press, 1917),
و«روبرت أوين» Robert Owen: A New View of Society..(London: J.M. Dent and Sons, 1927).

(٨) أنظر «فرانسيس بيكون» Francis Bacon: The Advancement of Learning and New Atlantis (London: Oxford University Press, 1966).

(٩) أنظر «ألدوس هكسلي» Aldous Huxley: Brave New World (London: Chatto and Windus, 1932).

تحدّدت سابقا. هذه النماذج المثالية يمكن أن تتطابق بعضها مع بعض . ويأخذ «ألدوس هكسلي» إمكانيات تكنولوجيا الطوبيا إلى مستوى السخافة، فيقول متهكّماً: «في عام ٢٥٠٠ سيحكم الأرض عالم جديد شجاع، مبادئه المساواة والتماثل والاستقرار. وسيكون علم البيولوجيا هو العلم الرئيسي في هذا العالم، سيمكّن الإنسان من الحصول (من الحاضنة) على كائنات بشرية متشابهة وفق معايير موحّدة. وسيعمل آلاف من التوائم على الآلات نفسها، ويقومون بالأعمال نفسها...»[١٠]

في هذا «العالم الرائع» لن يوجد أناس خاطئون، قد يوجد بعض الأفراد المُعاقين، ولكنهم لن يكونوا مسؤولين عن ذلك، ولا يعاقبون عليه. إنما سيتم تفكيكهم من الآلة ببساطة. في عالم كهذا، لن يكون هناك خير ولا شر.. ولن يكون هناك إلهام ولا مشكلات ولا شكوك ولا عصيان. هنا يتم القضاء على الدراما والإنسان وتاريخه، ويرتفع صرح الطوبيا.

الطوبيا والأخلاق

بعكس الفكرة السائدة، لا يتطلع الإنسان إلى عالم وظيفي بل إلى عالم لاوظيفي. فالإنسان كحيوان اجتماعي شديد الغرابة. وإذا أخذ حب الاجتماع على أنه يعني الشعور برغبة للعيش في قطيع أو سرب أو خلية نحل، فهو ملمح حيواني بيولوجي أكثر منه ملمح إنساني. فما الذي يمكن مقارنته بالحياة الاجتماعية لنحلة أو نملة، أو اجتماع عدد من الخلايا في كائن حي.. مما هو في حالة اتساق تام مع نفسه ومع الآخرين؟، يقول الفيلسوف المادي «هوبز»، بمرارة: «الإنسان لااجتماعي بطبيعته»[١١]. الإنسان في حقيقته فرد لا سبيل إلى إبرائه من فرديته، فهو يأنف الحياة في قطيع وغير قادر على ذلك، لكن يوجد نوع من الناس، أقل إنسانية من غيرهم، يتقبّلون الوظيفية والنظام والتماثل وسيادة

---

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) أنظر: «توماس هوبز» Thomas Hobbs: De homine - Man and Citizen... (Garden City, N.Y.: Anchor Books: 1972).

الدولة فوق الأفراد. ولأنه يوجد نمط آخر من الناس أكثر فاعلية، فإنهم يتمكنون من فرض آرائهم على الآخرين الذين هم أقل فاعلية. وقد كان العساكر دائماً أكثر فاعلية من الشعراء ـ هذه الحقيقة المأساوية تكشف لنا عن القوة والضعف في كل ما هو إنسان وإنساني.

إن الجندي في معسكره تتوافر له جميع مطالبه الأساسية، من مسكن ومطعم وملبس وعمل. هنا نجد أيضاً النظام والأمن والتنظيم الإداري والصحة، وحتى بعض ألوان من المساواة والتماثل. ومع هذا، فإن أكثرنا يرى أن المعسكرات بكل ما فيها من «مميزات» تعتبر أسوأ نماذج لمجتمع يمكن تخيّله. إن بعض المجتمعات المعاصرة ليست أكثر من معسكرات ضخمة، أو هي أقرب ما تكون إلى المعسكرات. ولا يغيّر من جوهرها تلك الشعارات الرنانة التي تزدان بها.

الإنسانية والأخلاق متصلان بالإنسان أو بالدعوة الإنسانية. أما عضو المجتمع أو ساكن «الطوبيا»، فليس إنساناً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، بل حيوان اجتماعي أو «حيوان ذو عقل»، الإنسان يكون أخلاقيًا أو لا أخلاقي، أما عضو المجتمع الطوباوي فلا يعرف غير وظيفته فحسب.

لطالما تمثّلت الأخلاق في مبادىء. فإذا كان نشاطنا غير نابع من وعينا وإرادتنا، وإذا كان علينا أن نفعل ما يُمْلَى علينا أن نفعله ـ كما هو الحال في الطوبيا ـ فإن كل مبدأ، بما في ذلك الأخلاق، لا معنى له. فأكثر السلوك إنسانيةً إذا صدر من شيوعي لا يمكن اعتباره سلوكاً أخلاقيا. وهذا هو معنى التأكيد الماركسي بأنه لا توجد أخلاق في الشيوعية. لقد قضت الشيوعية على الأخلاق، لأن الناس فيها ينتمون بعضهم إلى بعض انتماءً مباشراً، وليس بواسطة المبادىء. فكون النملة تؤدي وظيفتها أداءً كاملاً في كثيب النمل ليس مسألة أخلاقية، فالنمل ـ بكل بساطة ـ لا يمكنه أن يتصرف بطريقة أخرى. وعندما يقذف النحل بنحلةٍ مريضة خارج الخلية، فإنه لا يفعل شيئاً مضاداً للأخلاق. وبالمثل، فإن «التضحية» التي تقوم بها النحلة من أجل سِرْبها، و«عملها المخلص»، لا يمكن أخذه كنوع من الأخلاق، فالذي يوجد هنا هو مجرد وظيفة في الآلية الاجتماعية. وهذا هو المعنى الحقيقي لعبارة «لينين» أن الاشتراكية العلمية في

جملتها «ليس بها ذرةٌ من الأخلاق»، وهي عبارة أثارت كثيراً من سوء الفهم، ولكنها كانت أوضح اعتراف بالعلاقة التي تربط بين الشيوعية والطوبيا(١٢).

الماركسية طوبيا، لأنها علمية أو من ناحية ما فيها من علمية. وكل طوبيا علمية، لأنها تنظر إلى الحياة الإنسانية مقصورة على أحداثها الخارجية - أي قضية (إنتاج واستهلاك وتوزيع) -، ولأن هذا الجانب الذي قصرت نفسها عليه يمكن معالجته بواسطة العلم وتطبيق أساليبه من: خطط وعلاقات وتوازنات، وضغوط ومقاومات، وعوامل ومتوسطات، ومؤسسات وقوانين وسجون وإجراءات(١٣).

إن تطبيق المُسلّمات المادية على المجتمع تؤدي إلى نوع من الاشتراكية أو الشيوعية. وهذه المُسلّمات نفسها إذا طُبقت بإصرار على حياة فرد، فإنها ستؤدي إلى ما اعتدنا على تسميته «أبيقوريّة». فالأبيقوري هو مادّي بالممارسة. وإنه لكذلك لأن الإنسان عضو في مجتمع من الناحية النظرية والشرطية فقط، ولكنه في واقع الحياة فرد مستقل يميل إلى الحياة الشخصية أكثر من الحياة الاجتماعية.

«الأبيقورية» لذلك فردية، بينما «الاشتراكية» نتيجة اجتماعية للفلسفة المادية.

---

(١٢) أنظر: «هوارد سيلسام»:

Haward Selsam et al: Dynamics of Social Change: A Reader in Marixist Social Science, from the writings of Marx, Engles and Lenin (New York: International Publishers, 1970),

وقارن بالنص التالي من كلام مُنظّر قانوني سوفييتي فيما بين الحربين العالميتين هو «يوجين باشوكانيس»: «إذا كانت العلاقة بين الفرد والطبقة على درجة كبيرة من الحياة والقوّة تتلاشى حدود الذات تقريباً، وهكذا تصبح مصلحة الطبقة مطابقة لمصلحة الفرد، ومن ثم فلا مجال للكلام عن الالتزامات الأخلاقية، فالظاهرة الأخلاقية لا توجد على الإطلاق.

- أنظر «يوجين باشوكانيس» Eugene Pashukanis, Algemeine Rechtslehre and Marximus (n.p., 1929). P. 141.

(١٣) شعار الاشتراكية والشيوعية مركّز في وظيفة الإنتاج والاستهلاك: «إنتج حسب قدرتك وانفق حسب عملك (حسب احتياجك)، أو معادلة لينين الشهيرة: «الشيوعية تساوي ماركس + كهرباء».

«إذا كنت أملك حياة واحدة فإنها ملكي أنا وحدي»، هذا أكثر منطقيّةً من أي كلام عن التضحية من أجل الأجيال الحاضرة أو القادمة. الإنسان في مجتمع دائم الشوق لأن يحيا ويفكر ويتصرف كفرد. وفوق هذا، يتكشف عن ميل متّصل لانتهاك المعايير الأخلاقية والقوانين. وأي نظام لا يأخذ في اعتباره فرديّة الإنسان، ويريد أن يراه فقط عضواً في مجتمع بالرغم من كل الحقائق المضادة، فإنه يبدأ من افتراض خاطىء. ولا فائدة من الرجوع إلى مثال النحل أو النمل، فلو أن النحلة كانت قادرة على التفكير، ولو لم تكن مقيّدة بغريزتها، لتجنبت العمل. وقد تحاول أن تأكل من الرحيق الذي جمعته زميلاتها من النحل الآخر. ولَمَا ذهب النمل الأبيض إلى حتفه راغباً لكي ينقذ مجتمعه، فلو كانت لديه حرية الاختيار لاختار بالتأكيد الحياة بدلاً من الموت. أما الانسان، فإنه كثير الحديث عن مصلحة المجتمع، بينما في واقع الحياة يعمل من أجل مصلحته الخاصة. وهي حقيقة تترتب عليها مصاعب عملية جمّة في النظم الاشتراكية (المشكلة الشائعة في جميع الدول من هذا النوع هي انعدام المسؤولية). هذا التضارب غير ممكن في المجتمعات الحيوانية، لأن الحيوانات لا اختيار لها حتى تتصرف لمصلحتها الخاصة بصرف النظر عن مصلحة المجتمع. أما الانسان فلديه هذا الاختيار ـ وهي حقيقة لا يجب تجاهلها بأي حال. وعلى ذلك، فالناس في موقف يمكنهم أن يخترعوا نظاماً مناسباً لكائنات موهوبةٍ بالقدرة على الاختيار، أو أن يدمروا هذه القدرة بالقوة أو عن طريق التدريب. وهم يسلكون في العادة أحد هذين الطريقين. وقد شعر المفكرون الاشتراكيون دائماً بأن نفسية الأفراد أو ما يسمى بعلم النفس الفردي ـ والذي يعبر في الحقيقة عن الرغبة الموروثة في الحرية والفردية ـ هي العقبة الرئيسة في طريق الجنّة الاشتراكية الجماعية المأمولة. وهذا هو السبب في أنهم دائمو الحديث عن المجتمع والانتاج والتوزيع والجماهير والطبقات.. الخ، في حين يتجنبون الكلام عن مشكلات الناس من حيث هم أفراد. إنهم يكرّسون «حقوق الشعب» في مواجهة «حقوق الانسان»، «وحقوق المجتمع» في مواجهة «الحقوق الانسانية».

بالنسبة للانسان، كل قرار ينطوي على اختيار للأصعب وكل تغليب

لمصلحة إجتماعية على المصالح الفردية، إنما يتم خلال صراع داخلي بين دوافع مختلفة في إطار منظومة أخلاقية. في مواجهة هذه الحقائق بدأ الماديون يتحدثون عن الوعي، موضّحين أن المصطلح إنما يعني الوعي الاجتماعي، بمعنى شعور الفرد بانتمائه إلى مجتمع، وبأن حياته تتحقق من خلال عضويته في المجتمع. ولكن، لأن الوعي ليس سوى مرادف للأخلاق، فإن الماديين قد انتهوْا بذلك إلى إدخال عنصر غريب تماماً ليس مُدرجاً في قائمة المذهب المادي. فإذا كان الناس حقيقةً أعضاء في مجتمع ـ وأنه لا يمكنهم إلا أن يكونوا كذلك ـ فحسب، فإن الاشتراكية تكون ممكنة. ولكن هذه النظرة إلى الانسان نظرة أحادية الجانب، ولذلك فإنها تقدّم صورةً غير صحيحة عن واقع الانسان. فحيث أن الانسان فرد مستقل، وحيث أنه قادر على الاختيار، وحيث أنه كائن أخلاقي قادر على فعل الخير والشر، وحيث أنه في كلمة واحدة ـ إنسان ـ فإن الاشتراكية في شكلها الثابت غير ممكنة.

الأتْباع والهراطقة

يوجد نوع من الناس يعجبون بالسلطة القوية، يحبون النظام ويعشقون التنظيم الخارجي الذي يشبه تنظيم الجيش، حيث يكون معروفاً من يعطي الأوامر ومن يطيعها. إنهم يحبون المناطق الجديدة التي أُلحقت بالمدن، حيث تُقام المنازل متشابهة في صفوف متراصّة ذات واجهات موحّدة. ويحبون الزي الرسمي الموحّد وفرق موسيقى الجيش، والعروض والاستعراضات.. وغيرها من الأكاذيب التي تزيّن وجه الحياة وتجعلها أكثر قبولاً. إنهم بصفة خاصة يحبون أن يكون «كل شيء طبقاً للقانون». هؤلاء الناس يتمتعون بعقلية الأتباع.. إنهم ببساطة يحبون أن يكونوا أتباعاً. فهم يحبون الأمن والنظام والمؤسسات، والثناء من رؤسائهم، وأن يكونوا موضع عطف منهم، وفوق ذلك هم مخلصون مسالمون أوفياء، ومواطنون ذوو ضمائر حيّة. يحب الأتباع أن تكون عليهم سلطة، ويُحب أصحاب السلطة أن يكون لهم أتباع. فهم جميعاً متوافقون كأنهم أجزاء من كلٍّ واحد.

ومن ناحية أخرى، يوجد أناس أشقياء ملعونون، في ثورة دائمة ضد شيء ما، يتطلعون إلى شيء جديد على الدوام. إنهم قليلاً ما يتحدثون عن الخبز ولكنهم يتحدثون عن الحرية كثيراً، ويتحدثون عن السلام قليلاً وعن الشخصية الانسانية كثيراً. ولا يقبلون فكرة أن الملك هو الذي يمنحهم مرتّباتهم، وإنما على العكس، يزعمون أنهم هم الذين يطعمون الملك (ليست الحكومة هي التي تعولنا، وإنما نحن الذين نعول الحكومة). هؤلاء الهراطقة الخارجون لا يحبون السلطة، ولا تحبهم السلطة. في الأديان يوقِّر «الأتباعُ» الأشخاص والسلطات والأوثان، أما عُشّاق الحرية المتمردون فإنهم يمجّدون الله فحسب.

المجتمع والجماعة

يجب أن نفرّق بين المجتمع الذي هو مجموعة خارجية من الأفراد تجمعوا على أساس من المصلحة، وبين الجماعة التي هي مجموعة داخلية من الناس اجتمعوا على أساس من الشعور بالانتماء. المجتمع قائم على المطالب المادية، والجماعة قائمة على المطالب الروحية، على الأشواق. الناس في المجتمع أعضاء مجهولون تجمعهم المصلحة وتفرقهم. وفي الجماعة يكون الناس إخوة تجمعهم أفكار واحدة كما تجمعهم الثقة، و باختصار: شعورهم بأنهم واحد. يوجد المجتمع لأنه يسهّل لنا الحصول على المنافع ويضمن بقاءنا، فالطفل لا يمكنه البقاء بدون مساعدة الآخرين، والكبير لا يستطيع العيش عيشة ميسّرة بدون معيّة الآخرين. وهذا هو مصدر المجتمع بمعناه الخارجي (مصدر الفكرة الاجتماعية). ولذا يمكننا أن نستخلص من هذا، أن طموحات الانسان للحياة بمجتمع لا تنبع من وجوده الحقيقي، وإنما من الضرورة. فالسعي إلى المشاركة في مجتمع لا يتم من ناحية الاعتبارات الجوهرية في الانسان، وإنما من أجل المنافع التي يوفرها المجتمع[١٤]. المجتمع تحكمه قوانين الأصلح.. قوانين التبعية والاستغلال، أو على أحسن الفروض القوانين التي تسمح بالمشاركة في

---

(١٤) أنظر «توماس هوبز» Thomas Hobbs: De cive - Philosophical Rudiments Concerning Government and Society.. (Gardin City, N.Y.: Anchor Books,1977).

الـصـالح. لكن الجماعة وحدها هي التي تعرف العدالة وتبادل المعونة والتضامن والأخوّة. ولقد نشأ كثير من سوء الفهم نتيجة للخلط غير الواعي بين هذين المصطلحين(١٥).

لقد تحدّث المسيح عن الحب بين الناس وكان حقّاً، وتحدث «هوبز» عن «حرب الجميع ضد الجميع» (أو «ماركس» عن الاستغلال الخارجي)، وكانا على حق أيضاً. ولكن بينما كان المسيح يفكر في جماعة الناس، كان «هوبز» و«ماركس» يفكران في مجتمع. واكتشف «آدم سميث»، أن دوافع المودّة وبواعث الانتقام قوى تنظم العلاقات بين الناس. ولكن هذه الدوافع قوى توجد في الجماعة ولا توجد في المجتمع(١٦).

---

(١٥) لتصوير الفرق بين المجتمع والجماعة نلفت نظر القُرّاء لظاهرة جديدة في أمريكا تلك هي موجة التنوّع العرقي والتعددية الثقافية التي انتشرت في أمريكا، وكان أعمق حافز لها وفقا «لڤكتور تيرنر» Victor Turner هوالبحث عن جماعة والحاجة إلى التجمّع العضوي، أو كما يسميه تيرنر «Communitas» وهو بتعريفه: «جماعة تلقائية ذاتية النمو.. إنها ضد التنظيم وضد المادة». إن «المعيّة» أو الوجود الجمعي من صميم الدين والأدب والدراما والفنون الجميلة، ويمكن أن نجد لها آثاراً غائرة في الأخلاق والقوانين والعلاقات، حتى في الاقتصاد. أنظر «ڤكتور تيرنر» Victor Turner: Dramas, Fields, and Mitaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca, NY: Cornel University Press, 1974).
ويقول سكرتير معهد «سميثونيان» شارحاً: «لا يوجد إجراء ناجح لمواجهة الثقافة الجماهيرية سوى مهرجانات الفنون الشعبية التي تساعد على الاحتفاظ بتركيبة التعددية الثقافية وما فيها من تنوع باهر. إنها تكشف عن الجماعات وتبعث فيها الحيوية. هذه الجماعات تعتبر استحكامات قوية لحماية الأفراد ضد غول الدولة الكبرى والمؤسسات الكبرى»، أنظر «سيدني ديلون» Sidney Dellon Ripley: The Sacred Grove: Essays on Museums (New York: Simon & Schuster, 1969) ويبدو أنه كان من الضروري الوصول إلى المستوى الأمريكي من التطوّر لنعرف مدى العلاقة بين المجتمع والجماعة وأن نفهم أن تطور المجتمع لا يؤدي إلى الجماعة وإنما يبتعد عنها. هذه الحركة الجماهيرية للبحث عن جذور الفرد، كما يشهد عليها «أليكس هيلي» في روايته «الجذور»، وإحياء التقاليد والفنون الشعبية انبثقت عفوياً في الستينات بتدعيم قوى من زعمائها الذين تمكّنوا من جعل السلطات تُصدر قانوناً لتشجيع التنوع العرقي..

(١٦) أنظر «آدم سميث» Adam Smith: The Theory of Moral Sentiments (New York: Garland Publishers, 1971).

إن الحضارة، وقد خلقت المجتمع، تدمر الصلات الداخلية الشخصية المباشرة بين الناس، وتقيم بدلاً منها علاقات خارجية مجهولة الشخصية غير مباشرة. تتمثل الصلات من النوع الأول في العلاقات الأسرية والاحتفال بالأعياد وحفلات الميلاد والزواج والوفاة التي يشترك فيها جميع أفراد الجماعة، كما تتمثل في تبادل المعونة المباشرة والرعاية من إنسان آخر. لكن بدلاً من هذه الصلات التي تجعل من الانسان كائناً إنسانياً، تخلق الحضارة مؤسسات للرعاية ومجرد مجتمع أو طوبيا. واهتمام الحضارة بإنشاء مؤسسات للرعاية يعطيها بُعداً إنسانياً بشكل ما. وكانت الجماعات المسيحية الأولى أفضل مثال على الجماعات الروحية بمعناها الحقيقي، ولكن حتى هذه الجماعات نصادف فيها أداء لواجبات مشتركة أعطتها سمة اجتماعية. هذه، وأشياء أخرى مماثلة، جعلت بعض الناس يرون في المسيحية الأولى حركة اشتراكية، كما رأوا في المساواة المسيحية نوعاً من الشيوعية البدائية. وهو تفكير خاطىء بطبيعة الحال أو هو سوء فهم لجوهر الأشياء.

الشخصية و«الفرد الاجتماعي»

لقد نُسبت فكرة الطوبيا في تاريخ أوروبا إلى المسيحية[١٧]، وتلك حقيقة مأساوية في تاريخها. «فمدينة الشمس» لصاحبها «كامبانيللا» نموذج لرؤية مضادة للمسيحية، فهي تكرّس مملكة أرضية بدلاً من المملكة السماوية، وتبعاً لذلك تتعامل مع مجتمع لا مَعَ الانسان. إن «مدينة الشمس» إنكار للأهداف الأساسية في المسيحية. وهي بداية النظريات الاقتصادية والاجتماعية في أوروبا.

إن الدين لا يتجه إلى تنظيم العالم الخارجي. إنما هو شعور والتزام، لا رفاهة ولا طريقة للمعيشة أفضل. وليس المسيح مصلحاً اجتماعياً، كما أن الثورة الفرنسية والتقدم العلمي ليسا وسائل للوصول إلى المثل العليا المسيحية في السلام والحب. كان المسيح مشغولاً بمصير النفس الانسانية والخلاص، بينما

---

(١٧) أنظر «توماسو كامبانيللا» .Tomasso Campanella: Civitas Solis

كانت الطوبيا مجرد حلم إنساني ساذج عن مجتمع مثالي يسود فيه الاتساق والسلام الأبديين. وليس هناك شيء مشترك بين الدين، كتاريخ لشهداء الانسانية، وبين «النجاح» الوهمي الساذج للطوبيا. فالأول ينتمي إلى مملكة السماء، وينتمي الثاني إلى مملكة الأرض، ولا شركة فيما بينهما.

لا تعرف الدراما فكرة «الأمن الاجتماعي»، ولا تعرف الطوبيا فكرة النُبل الانساني. ولذلك يتحدث «ماركس» عن المستَغَلّين، ويتحدث «دستويفسكي» عن «المُستذلِّين والمُهانين»[١٨]. «الطوبيا الاجتماعية تعكس العلاقات التي توقف الناس عن أن يُعذّبوا ويُستغلّوا، فالقانون الطبيعي يبني علاقات لا يكونون فيها مستذلين ومُهانين»[١٩].

عندما كان «كامبانيللا» يكتب رؤيته عن المجتمع المثالي، كان ملهماً بلا شك بالعبارة المسيحية «أحب جيرانك». ولكن هذا الراهب البائس، بكل تعاطفه، لم يستطع أن يرى في مجتمعه المثالي أن الناس لم يكونوا جيراناً ولا أصدقاء.. لقد اختفوا.. تلاشوا في علاقات الانتاج والاستهلاك وتوزيع العمالة.. فجاره لم يحْظ بحب ولا بكره.. لم يكن خيّراً ولا شريراً، لم يكن لديه روح.. كان فرداً مجهولاً، وإن كان كاملاً.. فرداً له مكانه في «مدينة الشمس»، وله وظيفة يؤديها من المهد إلى اللحد.

إذا كان هذا هو مدخل الطوبيا، فإنها تكشف عن نفسها كصورة لجانب واحد من الحقيقة، تشكّل الدراما جانبها الآخر. وتُمثل أعمال «شكسبير» و«دستويفسكي» هذا الجانب الآخر، لأنها تصور العالم كدراما. في روايات «دستويفسكي» تتجلّى النفس الانسانية في عذاباتها الهائلة، وتتعاظم المشكلات والأحداث الداخلية بحيث يبدو العالم الخارجي ـ بكل ما فيه من ثراء وفقر ودولة ومحاكم ونجاحات وإخفاقات ـ وهْماً على هامش الواقع. صورة العالم من

---

(١٨) أنظر «فيودور دستويفسكي» ...Feodor Dostoevsky: [Collections of Treatıses] Vol. 3
[The Humilated and the Insulted (Moscow: Goc Iza vo choodoj, 1956).

(١٩) أنظر: «إرنست بلوك»: Ernest Block: Natural Law and Human Dignity
(Beograd· n.p., 1977), p,7.

منظور الدراما وصورته من منظور الطوبيا ليس فيهما شيء مشترك، فهما على طرفي نقيض، يقفان متعارضين كما يتعارض الكم مع الكيف، والانسان مع المجتمع، والحرية مع الضرورة. في الطوبيا لا نرى سوى العالم، أما الانسان، فهو نقطة دامشية فيه تساعد على إدراك الشكل والمخطط. وفي الدراما يستغرق الانسان في عظمته العالم بأسره، فيحوله إلى رؤيا أو مشهد أو مجرد وهم[٢٠].

الطوبيا صحيحة بقدر ما في فكرة أن الانسان «حيوان ذو عقل» صحيحة. ولقد نتجت الطوبيا من حقيقتين كلاهما نشأ من العالم، ألا وهما: مطالب الانسان (وهي دائماً مطالب طبيعية)، وذكاء الانسان (أو طموحه إلى أن يحقق مطالبه بطريقة عقلانية). ولأن الانسان لديه مطالب دائماً، فعليه أن يعيش في مجتمع، ولأنه كائن ذكي فسيطمح إلى بناء أفضل المجتمعات تنظيماً. بمعنى أن مجتمع (حرب الجميع ضد الجميع) مقضي عليه بالزوال. إن مبادىء المجتمع المثالي ليست هي الحرية أو الفردية، بل النظام والتماثل[٢١].

في ضوء الحقائق السابقة، يتبين لنا أن هناك علاقة مباشرة بين الطوبيا ونظريات التطور عن أصل الانسان. وقد لاحظ هذه الحقيقة أيضاً عالم البيولوجيا «رودلف فيرشو»[٢٢].

لقد كيّف «دارون» الأفكار الاجتماعية الأخيرة بمعنى من المعاني، فلكي يصلح الانسان للتجارب الاجتماعية المختلفة، أو لكي يكون مواطنا صالحاً لأي طوبيا ـ لا بد من تصميمه طبقاً لنظرية «دارون». أما الانسان الحقيقي، فهو من الفردية والرومانسية المستعصية بحيث لا يصلح للطوبيا، ولا أن يكون عضوا صالحاً في مجتمع. ويبدو أن القضاء على كل شيء إنساني، وعلى الأخص فردية الانسان وحريته، هو الشرط الأساسي للطوبيا.

---

(٢٠) تلتصق الأديان بعلم الفلك القديم الذي جعل الأرض (والإنسان) مركزاً للكون، ومن هنا كان عداء الكنيسة المرير لـ«كوبرنيكوس» الذي جاءت نظريته مخالفة لهذا الاعتقاد.

(٢١) يبغي أن نتذكر هنا أن المثل الاجتماعي الأعلى عند أبيقور ليست الحرية وإنما السلامة.

(٢٢) أنظر: «رودلف فيرشو» Rudolf Luduig Karl Virchow: Disease, Life, and Man.. trans... (Stanford, Stanford University Press, 1958).

ولذلك، فإن الطوبيا عقيدة الملحد وليست عقيدة المؤمن، ولكن إذا كان الانسان فرداً وليس «حيواناً كاملاً» فإن هذه العقيدة مجرد وهم. لقد أصبح المجتمع المثالي مستحيلاً منذ لحظة الخلق.. لحظة «أَنْسَنَةِ الانسان».. فمند تلك اللحظة بدأ الانسان يواجه صراعاً أبدياً.. يعصف به القلق والاحباط.. إنها الدراما الانسانية. ﴿وقلْنا اهْبطوا بعضُكم لِبعضٍ عَدُوٌ..﴾[٢٣]. إن المجتمع المثالي سلسلة متصلة مُملّة لا تنتهي.. سلسلة يتم فيها سلب الشخصية من الناس جيلاً بعد جيل.. سلسلة ليس فيها سوى الانتاج والاستهلاك ثم التلاشي في ظلمات الموت.. أو الخلود «الخاطىء». إن حقيقة الخلق وإرادة الله في وجود الانسان، جعلا هذه الآلية وهمية ومستحيلة. ومن هنا جاء تعصب الطوباويات جميعاً ضد الدين وإنكارها للألوهية. وهكذا، بينما أعلن أبياء الطوبيا أن المجتمع ومصالحه هي القيمة الأسمى، فقد أراد الله أن يكون الانسان هو صاحب هذه القيمة. لقد وهب الله الحرية للانسان لكي يجعل من هذا العالم فتنةً، ولكي يؤكد أن الانسان وروح الانسان هي القيمة الأعلى[٢٤].

إن الاعتقاد في إمكانية تحقيق الطوبيا، تفاؤل ساذج قائم على إنكار النفس الانسانية. وأولئك الذين يتجاهلون الروح الانسانية والشخصية الانسانية هم الذين يؤمنون «بتدْجين» الانسان وإدماجه في مجتمع ليصبح قطعة من الآلية الاجتماعية.

وعلى عكس ذلك، إذا آمنْتَ بروح الانسان، فإن هذا يعني عملياً أن تكون واعياً بوجود محيط هائل صعب العبور، من العصيان والشك والخوف والتمرد. إذا عرفت بأن أخصّ خصائص الانسان فرديته التي لا شفاء له منها، تبيّن لك استحالة قوْلَبة الانسان أو تدجينه وتسكينه، إنه ما أن يحصل على حياة الرخاء والدّعة حتى ينبذها بازدراء ويهبّ باحثاً عن حريته وحقوقه الانسانية. إن الانسان «حيوان يرفض أن يكون كذلك».

---

(٢٣) أنظر: القرآن، سورة البقرة، الآية (٣٦).

(٢٤) لقد دلّت الخبرة أن المجتمعات التي لم تدخل في تجربة الوحدانية هي أنسب لقيام الطوبيا حيث يسهل فرض الطاعة والتماثل والتلاعب بالبشر، وعبادة الزعماء، والتدريب، وهي معايير بدونها تكون الطوبيا مستحيلة.

الطوبيا والأسرة

إن الأسرة ليست هي الخلية الأساسية للمجتمع كما تعلن بعض الدساتير القديمة[٢٥]. فالأسرة والمجتمع متنافران، ذلك لأن المبدأ الرابط في الأسرة هو الحب والعاطفة، وفي المجتمع هو المصلحة أو العقل أو كلاهما معاً.

كل درجة تطوّرٍ في المجتمع يقابلها حيفٌ بالأسرة بنفس النسبة، فإذا ما تم تطبيق المبدأ الاجتماعي بكل نتائجه - أي وصل إلى وضع الطوبيا - تلاشت الأسرة. إن الأسرة، باعتبارها حاضنة العلاقات الرومانسية والشخصية الحميمة، في تعارض مع جميع مبادىء الطوبيا. وقد اعترف «إنجلز» بهذه الحقيقة قائلاً: «الأسرة منذ تاريخها البدائي في الزمن القديم وهي آخذة في التقلص التدريجي عن طريق التضييق المستمر لدائرتها. فقد كانت هذه الدائرة تحتوي في الأصل على القبيلة بأسرها، وفي إطارها كان للجنسين علاقات زواجية، ثم بدأت عملية الاستبعاد تأخذ مجراها، فذهب من الأقارب أبعدهم أولاً ثم ذهب أدناهم فأدناهم.. حتى الأقارب بالزواج.. وتصل الدائرة في ضيقها بحيث يصبح الاجتماع في علاقة زواجية مستحيلاً من الناحية العملية.. وفي الختام لا يبقى سوى الفرد وحده مع علاقة سائبة (بالجنس الآخر).. وبهذا الانحلال يتوقف الزواج»[٢٦].

مثل أي شيء في الطوبيا - حَمْل الأطفال متحرر من أي عاطفة لأنه مجرد وظيفة أو شكل من أشكال الانتاج. فلنقرأ في «جمهورية أفلاطون»: «يجب وضع النساء، بين سن العشرين والأربعين، في غرف خاصة مع رجال بين سن خمس وعشرين وخمس وخمسين. والأطفال الذين يولدون نتيجة لذلك ينبغي تربيتهم وتعليمهم في معاهد الدولة، ولا يُسمح لهم بمعرفة آبائهم وأمهاتهم. ويُسمح بالعلاقات الجنسية للنساء اللائي يقل عمرهن عن عشرين سنة والرجال الذين يزيد عمرهم عن خمسين سنة، ولكن نتيجة هذا الحب يجب إزالتها، وإذا وُلد طفل

---

(٢٥) في دستور الاتحاد السوفييتي ١٩٧٧ تأخذ «التعاونية» مكان الأسرة.

(٢٦) أنظر «فردريك أنجلز» Friedrich Engles: The Origin of the Family..

من هذه العلاقة، فيجب تركه حتى يموت جوعاً. فالحياة الأسرية والحب الأسري لا بد من إزالتهما(٢٧).

إن «إنجلز» أوضح من هذا، حيث يقول: «العامل الحاسم في التاريخ - وفقاً للمذهب المادي - هو الانتاج وإعادة الانتاج لمطالب الحياة المباشرة، والانتاج عملية ذات وجهين: وجهها الأول، يشتمل على إنتاج وسائل الوجود من السلع الغذائية والملبس والمسكن، وأدوات الانتاج. ووجهها الثاني، يتلخص في إنتاج الكائنات البشرية نفسها - أي تكاثر النوع»(٢٨) - ثم يمضي «إنجلز»، فيقول: «سيصبح من الواضح أنه لكي يتم تحرير النساء لا بد من تحقيق الشرط الأول لذلك وهو إدخال جميع النساء في النشاط العام، وهذا يعني إلغاء الأسرة المعزلة كوحدة اقتصادية اجتماعية.. وبتحويل وسائل الانتاج إلى الملكية العامة تتوقف الأسرة عن أن تكون الوحدة الاقتصادية للمجتمع. وتصبح إدارة البيوت صناعة اجتماعية. فتعليم الأطفال والعناية بهم يصبح شأناً من الشؤون العامة.. ويرعى المجتمع جميع الأطفال بالتساوي، سواء كانوا أبناء شرعيّين أو غير شرعيّين»(٢٩).

ويذهب «ماركس» إلى أن القضاء على الأسرة أو «ذبولها»، يعني تكييف الانسان للمجتمع، أو تحويله إلى «كائن اجتماعي بكليّته»، وبذلك تتحول

---

(٢٧) ترفض الطوبيا الحب لأنه علاقة شخصية لا علاقة إجتماعية.. وكان أحد أهداف «الثورة الثقافية» بالصين - وهي أكبر محاولة حتى الآن للوصول إلى الطوبيا - إعادة تعليم الشباب رفض الحب باعتباره «اتجاها برجوازياً»، إنما يُسمح بالحب فقط إذا كان حباً للوطن والاشتراكية وللزعيم «ماوتسي تونج»، أما الحب في أصله الطبيعي فإنه «أعشاب سامة» من مخلفات المجتمع البائد يجب القضاء عليه. حتى في الأدب كان الحب بين رجل وامرأة موضوعاً محرماً لزمن طويل، وكانت الكتب التي تتعرض لهذا الموضوع تُسحب من محلات بيع الكتب ومن المكتبات أيضاً. وبعد موت «ماوتسي تونج» عادت رواية «تولستوي» «أنا كارنينا» للظهور في المحلات، فكان الناس يقفون لشرائها في طوابير يبلغ طولها أحيانا مائة متر.

(٢٨) أنظر: «إنجلز» Engles Introduction to the 1884 ed. of his Origin of the Family..

(٢٩) المصدر نفسه.

جميع أساسيات الوجود الانساني، من اجتماعية ومادية ومعنوية، من الأسرة إلى المجتمع.

أما «سيمون دي بوڤوار» ـ الكاتبة الفرنسية المعروفة بنشاطها في مجال تحرير المرأة بفرنسا وخارج فرنسا ـ فهي صريحة قاطعة في رأيها، حيث تقول: «ستظل المرأة مُستعبدة حتى يتم القضاء على خرافة الأسرة وخرافة الأمومة والغريزة الأبوية»(٣٠).

إن الحضارة لا تقضي على الأسرة فقط من الناحية النظرية، وإنما تفعل ذلك في الواقع أيضاً. فقد كان الرجل أول من هجر الأسرة ثم تبعته المرأة وأخيراً الأطفال. ونستطيع أن نتتبع القضاء على الأسرة في كثير من الجوانب.. فعدد حالات الزواج في تقهقر متصل، مع تزايد في نسبة حالات الطلاق، وازدياد عدد النساء العاملات، والزيادة المطّردة في عدد المواليد غير الشرعيين، وازدياد مستمر في عدد الأسر التي تقوم على أحد الوالدين فقط وهي الأم... الخ(٣١). ويجب أن نضيف هنا أيضاً، عدد ربات البيوت الأرامل صغار السن، بسبب شيوع الحوادث وارتفاع عدد ضحايا السكتة القلبية وأمراض السرطان، وهي جميعاً شديدة الصلة بأسلوب الحياة الحضارية.

وفي سنة ١٩٦٠ تَساوَى عدد الزيجات المنعقدة في «كاليفورنيا» مع عدد حالات الطلاق. وسرعان ما انتقلت هذه النسبة إلى مراكز أخرى من أعلى مراكز الحضارة في العالم. وهكذا، تصاعدت نسبة حالات الطلاق إلى حالات الزواج تصاعداً مفاجئاً ثابتاً في كل مكان، فقد كانت النسبة بأمريكا سنة ١٩٦٠ هي ٢٦٪، وفي سنة ١٩٧٥ ارتفعت النسبة إلى ٤٨٪. وفي الاتحاد السوفييتي سنة ١٩٦٠ كانت نسبة الطلاق إلى الزواج ١٠٪، ارتفعت سنة ١٩٧٣ إلى ٢٧٪. وارتفع عدد حالات الطلاق في سويسرا خلال العشر سنوات الأخيرة إلى

---

(٣٠) لقاء مع «سيمون دي بوڤوار» في مجلة New York Magazine Saturday Review,

(٣١) في تعداد الزواج (حوالى ٥ من كل ١٠٠٠ شخص)، وتقف سويسرا والسويد في أسفل درجات السلم العالمي.

الضعف[٣٢]. بيما في بولندا زاد أربع مرات خلال العشرين سنة الأخيرة. وفي خلال العقود الثلاثة (١٩٤٥ ـ ١٩٧٥) زاد عدد حالات الطلاق في «تشيكوسلوفاكيا» ثلاث مرات. وفي «براغ»، بين كل ثلاث زيجات، تنتهي واحدة منها إلى الطلاق. وفي استبيان أجري في فرنسا بين طالبات المدارس، كانت الرغبة في الاستقلال والحياة السائبة، تأخذ المحل الأول بين الرغبات، بينما جاءت الرغبة في الزواج في آخر القائمة[٣٣]. وقد نشر «معهد استكهولم للبحوث الاجتماعية» نتائج مسح أجراه سنة ١٩٧٢ نعلم منه أن النساء اللائي يذهبن إلى دور الدعارة، في أكثر الحالات، نساء ميسورات الحال، وإنما أصبحن مدمنات للدعارة فقط لأنهن يستعذبن هذا الأسلوب من أساليب الحياة السائبة.

وطبقاً لبيانات مستقاة من «المجلس الاجتماعي للأمم المتحدة» LW (ECOSOC)، أن مشاركة المرأة في الحياة الاقتصادية قد نمت خلال الخمس والعشرين سنة الأخيرة نُمّواً أكثر مما كان مُتوقعاً لها. ففي سنة ١٩٧٥ كانت نسبة النساء المشتغلات في وظائف بالعالم ٣٥٪ من المجموع الكلي للعاملين. ويمكن القول، بأن نسبة النساء العاملات في الاتحاد السوفييتي هي ٨٢ إمرأة بين كل مائة إمرأة قادرة على العمل. وتبلغ النسبة في ألمانيا الشرقية (٨٠٪)، ثم تليها بلغاريا بنسبة (٧٤٪) ثم المجر (٧٣٪) ورومانيا (٧٣٪) ثم بولندا (٦٣٪)، ويتبع هذه الدول فنلندا والسّويد وتشيكوسلوفاكيا والدانمرك واليابان. أما في مجموعة الدول التي تشمل إنجلترا وسويسرا والنمسا وأمريكا وألمانيا الغربية، فإن حوالى نصف تعداد النساء من العاملات (بين ٤٩ ـ ٥٢٪). ونلاحظ أن نسبة تشغيل النساء أكبر في الدول الشيوعية من الدول الأخرى، رغم أنها ليست الأكثر تقدّماً بين الدول التي ذكرناها. ومن الواضح، أن ذلك يرجع إلى تأثير الايديولوجية الشيوعية وموقفها من الأسرة ومن توظيف النساء. وهناك حقيقة أخرى مماثلة لا يمكن تفسيرها فقط بالتطور التكنولوجي، وهي أنه في الاتحاد

---

(٣٢) وبنسبة ١٤,١٪ من الطلاق بين كل عشرة آلاف من السكان، وتقف سويسرا في أعلى القائمة بين دول أوروبا (البيانات مستقاة من إحصائيات الحكومة لسنة ١٩٧٦).

(٣٣) تقرير «ب. جازو» في مؤتمر دولي عُقد في «بون» سنة ١٩٦٠.

السوفييتي كما في أمريكا يُوجد أكبر عدد من الأطفال غير الشرعيين (١٠٪). ويحتل الاتحاد السوفييتي في هذه المشكلة المركز الأول بين دول العالم المتقدم، والسبب هو أن الاتجاه الحضاري العام هناك قد تزاوج بموقف أيديولوجي سلبي تجاه الزواج والأسرة.

إن ظاهرة انفصام عرى الأسرة في الصين وكوريا قد نتجت عن الأسباب نفسها. ففي الصين، تعيش ملايين الأسر في حالة انفصال: يعمل الأب في جزء من الدولة وتعمل الأم ومعها الأطفال في جزء آخر، ولا يلتئم شمل الأسرة إلا مرة واحدة كل عام. والسبب المُعْلن هو حاجة الدولة الاقتصادية أو المصلحة العامة.

وطبقاً لبعض الدراسات المسحيّة في أمريكا، وُجد أن عدد الأطفال الهاربين من بيوت أسرهم قد تضاعف خلال السنوات الخمس الأخيرة، ليصل إلى ٢ مليون سنة ١٩٧٦.

في مثل هذه الأوضاع المتردّية يجد المُسنّون أنفسهم في أسوأ حال، إن كبار السن لهم حقوق الشباب نفسها في هذا العالم، ولكن الحضارة، وقد خلت من المعايير الأخلاقية، فلا تعرف سوى الدوافع العقلانية، تُفصّل هذا العالم على مقاس الشباب ومزاجهم. يقول طبيب نفسي يوغسلافي: «على مسرح اللذة يوجد أكبر مجال لأكثر الناس حيوية ـ وأولئك هم الشباب والأصحاء». إن الأوضاع التي تضع الجنس على رأس جميع القيم تدّخر ـ بطبيعة الحال ـ كل مجاملة للشباب، وكل سخرية للمسنّين. لقد أُعلن في هذا المناخ أن احترام كبار السن من أكبر تعصُّباتنا، فإذا لم تكن توجد أرواح إنسانية، فإن المسنّين هم أقل شيء نحتاج إليه في هذا العالم. إننا هنا بإزاء سُلّم للقيم. فلا الدين يُغير موقفه من سلم القيم، ولا تتنازل الحضارة عن موقفها.

لقد كرّست جميع الأديان الأسرة باعتبارها عُشُّ الرجل، واعتبرت الأمَّ المعلم الأول الذي لا يمكن استبداله بغيره. أما الطوبيا، فإنها تتحدث دائماً بابتهاج عن التعليم الاجتماعي ومدارس الحضانة، وبيوت الأطفال وأمثال ذلك. وبصرف

النظر عن رأينا الخاص في هذه المؤسسات، فإن هناك شيئاً واحداً مشتركاً فيما بينها جميعاً، ألا وهو غياب الأم ووضع الأطفال في رعاية الموظفين. وكان «أفلاطون» أول من اخترع طوبيا وهي «الجمهورية»، وكان أول من وصف وصفاً منظماً فكرة التعليم الاجتماعي. وقد تُوّجت هذه الفكرة في كتابات الاشتراكيين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وهي ظاهرة مشروعة، طالما أن الانسان «حيوان اجتماعي» (وهو كذلك بالفعل بجزء من وجوده)، فإن التدريب والتعليم الاجتماعي والحضانة، وما يزعمون بأنه المجتمع المثالي، هي الحلول المناسبة. أما الحب الأبوي والأسرة، والتعليم الديني والفني، والفردية والحرية، فليست أكثر من رومانسية فضولية في مجتمع مثالي يؤدي فيه كل واحد وظيفته كاملة بدون خطأ. في هذا النظام الكامل ـ أو هذه المثالية القائمة على التماثل التام وانسلاب الشخصية ـ ليس من شأن الأم أو الأسرة إلا إثارة الاضطراب.

الأم تلد الانسان وتربّيه، أما الحضانة فإنها تُهيّئ عضواً في مجتمع، تُصمّم مواطناً يسكن الطوبيا. الحضانة مصنع أو آلة تعليمية. في الستينات كتب «ستانسلو جستراڤوڤيتش ستروميلين» يقول(*): «الآن وقد أعطينا الأولوية المطلقة للأشكال الاجتماعية من التعليم فوق جميع الأشكال الأخرى، علينا أن ننشر هذه الأشكال في المستقبل بسرعة تمكّننا خلال ١٥ ـ ٢٠ سنة من جعلها متاحة لجميع المواطنين من المهد إلى سن النضوج». ثم يمضي الأكاديمي رفيع المنزلة بفخر يطوّر رؤيته الرهيبة فيقول: «إن كل مواطن سوڤييتي بعد مغادرته لمستشفى الولادة، سيوضع في الحضانة ثم يُرسل بعد ذلك إلى مدرسة ما قبل الابتدائية أو إلى «دار كل الأطفال»، ثم إلى مدرسة داخلية، وهنالك يُعطى شهادة لكي يستقل بحياته.. فيُرسل إلى المصنع أو إلى معهد للتعليم العالي»... وهكذا لا نرى أُمّاً ولا أسرةً، فنحن لن نرى ما لا وجود له. فبدلاً من التربية أو تنشئة الانسان، نواجه عملية تكنولوجية كأنّنا بإزاء إنتاج دواجن. إن قمة هذا الموقف

(*) «ستروميلين Stanslaw Gustravovich Strumilin (١٨٨٧ ـ ١٩٧٤) هو أكاديمي سوڤييتي كان من كبار رجال الحكومة السوڤييتية لفترة طويلة.

«الحضاري» تجاه الأسرة تطالعنا به العبارة الماركسية الشهيرة في كتاب «رأس المال»: «إن الأطفال من كلا الجنسين يجب حمايتهما من أبويهما».

يوجد بعض الشواهد تدل على أن الاتحاد السوفييتي قد غيّر من موقفه تجاه الأسرة، إلا أن هذا يعتبر (في إطار الايديولوجية) نوعاً من الانحراف. أما إذا كان حديثنا عن المبادىء، فإن جوهر المسألة لا يكمُن فيما إذا كانت لعنة الأسرة عند «إنجلز» (أو ستروميلين) صحيحة أو خاطئة، ولكن فيما إذا كان يستطيع «إنجلز» أن يكون له موقفٌ مخالفٌ من الأسرة على الاطلاق؟ ذلك لأن «إنجلز» إنما كان يستنبط فحسب النتائج من حضارة ذات طراز ثابت (أو طوبيا.. وهي الشيء نفسه). فالحضارة لن تتحقق تحقُّقاً كاملا إلا بالقضاء على الشخصية الانسانية.. فالانسان وشخصيته لا يتلاءمان مع آلياتها وأبنيتها ومؤسساتها، وتعاونياتها ومصالحها العامة، وعدالة دولتها ونظامها..

وهذا هو السبب في نشوب الحرب التي لا تتوقف بين الانسان وبين هذا «العدوان المبرمج»، على حد قول «أندريه فوزنْسنسكي».

إن موقفنا تجاه الزواج والأسرة والتعليم والأبوين والطاعنين في السن - يتوقف على رؤيتنا للانسان.. أي على فلسفتنا تجاه الانسان. على سبيل المثال، نجد نوعين من الزواج مختلفين: فيوجد - من ناحية - الزواج بعقد مدني (كنظام الزواج الحديث في السويد)، ونجد - من ناحية أخرى - الزواج المقدس (كالزواج الكاثوليكي). ونحن هنا لا نبحث عن أي واحد من هذين النوعين من الزواج هو الصحيح، إنما نريد أن نؤكد حقيقة هامة، وهي أن المذهب العقلاني لا يمكن أن ينظر إلى الزواج إلا باعتباره عقداً، بينما تراه المسيحية رباطاً مقدسا. ولذلك عندما أعلن «إنجلز» زوال الأسرة، لم يكن مخطئاً من وجهة نظر الفلسفة الرسمية. أما علماء الاجتماع السوفييت - الذين أرادوا إعادة نظام الأسرة القديم من أمثال «د. أورلانيس» Urlanis وغيره - فهم مخطئون لأنه ما دام الانسان ليس أكثر من «حيوان كامل»، فإن (وصْفة) الأكاديمي «ستروميلين» هي الحل الصحيح الوحيد.

إننا لا نعرف ما هي القيمة الداخلية لهؤلاء البشر الذين تنتجهم هذه الصناعة العجيبة، ولكننا نعلم أن كميّاتهم في تناقص هذه الأيام بنسب مزعجة. فالمرأة لا

ترغب أن تلد طفلاً ستفقده فور ولادته. ولذلك نرى - في جميع الدول المتحضرة - ركوداً أو انخفاضاً في نسبة المواليد، راجعاً إلى وضع الأمهات أو إلى الرغبة في الانطلاق في حياة سائبة بدون إلتزامات - وهي نتيجة مباشرة لغياب القيم الدينية والثقافية.

في كثير من الدول الأوروبية نجد معدل المواليد سلبياً. ويرى «بيير سوني» Pierre Soni - الأستاذ بجامعة السربون - أن الجنس الأبيض يواجه خطر الزوال، فطبقاً لكلامه نرى أن انخفاض معدل المواليد في ألمانيا من الخطورة بحيث أن الألمان قد يتلاشون في القرن القادم. وتُبيّنُ التقديرات السكانية أن سكان فرنسا الذين يبلغ تعدادهم الآن ٥٢ مليوناً سينخفض إلى ١٧ مليوناً في النصف الأول من القرن الواحد وعشرين. وقد تبدو هذه التقديرات مُبالغاً فيها، ولكن البيانات الاحصائية تؤدي إلى استنتاج هذه النتيجة. فقد انخفض عدد سكان ألمانيا سنة ١٩٧٦، مقارنة بتعداد سنة ١٩٧٥، بنسبة ٠,٣٣٪ (أي أكثر من ٢٠٠ ألف فرد)، وكانت نسبة الانخفاض سنة ١٩٧٥، مقارنة بتعداد سنة ١٩٧٤، هي ٠,٥٦٪، وكان الانخفاض في برلين عالياً حيث بلغ ١,٧٪[٣٤] (*).

لقد وجد البرلمان السويدي أنه من الضروري أن يتضمّن في قائمة أعماله مشكلة تزايد عدد المصابين بأمراض عقلية. يحدث هذا في دولة بها أقل نسبة لمعدّل وفيات الأطفال، وفيها متوسط أعمار الناس هو الأعلى في العالم، والتعليم فيها مجاني على كل المستويات، وساد السلام فيها أكثر من ١٥٠ سنة، وليس فيها أي مشاكل تتعلق بالاكتظاظ السكاني، وإنتاجية العمال فيها هي

---

(٣٤) البيانات مُستقاة من المعهد الفيدرالي للإحصاء في «فسبادن».

(*) - أصدرت المانيا سنة ١٩٨٦، قانوناً يقضي بمنح الأم (٦٠٠) مارك شهرياً على كل طفل يولد للتشجيع على الإنجاب، ولما لم تتحقق النتيجة المرجوة، عادت فرفعت المكافأة الى (١٠٠٠) مارك شهرياً، كان هذا قبل وحدتها مع المانيا الشرقية.
نشرت إحدى المجلات رسماً كاريكاتورياً لفصل مدرسي الماني يجمع الجنسين، بنين وبنات. الطرابيش على رأس التلاميذ، والتلميذات يلبسن الخمار، وكتب تحته «المانيا سلمياً سنة ٢٠٠٠ هـ»، بمعنى غلبة الإسلام على حياتهم. وهدفها، بالطبع، التخويف من نتيجة تناقص الولادات. (الناشران)

الأعلى في العالم، ومستوى دخل الفرد فيها أحد أعلى المستويات في العالم... ومع ذلك يقلق البرلمان فيها من تفاقم الأمراض العقلية، ويسند إلى الدكتور «هانز لومان» Hans Loman - وهو طبيب نفسي مشهور - بحث أسباب هذه الظاهرة. وكان كل ما قاله الطبيب، أنه في السويد، حيث أن معظم النساء المتزوجات يعملن في وظائف (خارج البيت)، فإن الميدان الحيوي للأسرة قد تأثر تأثراً خطيراً: أكثر من ٥٠٪ من الأمهات في السويد ممن لهن أطفال حتى سن الثالثة من الموظفات، و٧٠٪ من الأمهات اللائي لديهن أطفال حتى سن ١٧ سنة من الموظفات. وقد صرح «هانز لومان» في أحد تقاريره: «لقد تمكّنا من أن نخلق لأطفالنا مجتمعاً بلغ من البرودة والعداء للأطفال حدا غير عادي».

جاء في التقرير الاحصائي السنوي للسويد أن كل واحد من إثنين من أطفال السويد هو الطفل الوحيد في الأسرة. وهذا هو الوضع نفسه في تشيكوسلوڤاكيا. فالأزواج في تشيكوسلوڤاكيا يرون أن الأسرة ذات الثلاثة أطفال أو أكثر تمارس ترفاً غير معقول. في مناخ كهذا، تشير البيانات الاحصائية أن السويد في سنة ١٩٩٠ لن تكون قادرة على الاحتفاظ «بمعدل المواليد المعتاد» لسكانها.

لقد أحالت الحضارة النساء إلى موضوع إعجاب أو استغلال، ولكنها حرمت المرأة من شخصيتها، وهي الشيء الوحيد الذي يستحق التقدير والاحترام. هذا الوضع مشهود بشكل مطّرد، وقد أصبح أكثر وضوحاً في مواكب الجَمَال أو في بعض مهنٍ نسائية معينة مثل «الموديلات». في هذه الحالات لم تعد المرأة شخصية ولا حتى كائناً إنسانياً، وإنما هي لا تكاد تكون أكثر من «حيوان جميل».

لقد ألحقت الحضارة الخزي بالأمهات بصفة خاصة، فهي تفضّل على الأمومة أن تحترف الفتاة مهنة البيع، أو أن تكون «موديلاً»، أو معلمة لأطفال الآخرين، أو سكرتيرة أو عاملة نظافة. إنها الحضارة التي أعلنت أن الأمومة عبودية، ووعدت بأن تحرر المرأة منها. وتفخر بعدد النساء اللاتي نزعتهن (تقول حررتهن) من الأسرة والأطفال لتلحقهن بطابور الموظفات.

على عكس هذا الاتجاه تمجّد الثقافة دائماً الأم، فقد جعلتها رمزاً وسرّاً وكائناً مقدّساً. وخصصت لها أجمل الأشعار، وأكثر الأعمال الموسيقية عذوبة، وأكثر اللوحات الفنية والتماثيل جمالاً. فبينما آلام الأم مستمرة في عالم الحضارة يرسم «بيكاسّو» لوحته الرائعة «الأمومة»، ويترنم بتمجيد الأمومة حين يقول: «بالنسبة للثقافة لا تزال الأم حيّة».

تسير «بيوت المسنّين» جنباً إلى جنب مع «بيوت الأطفال» المحرومين، فهما ينتميان معا إلى النظام نفسه، وهما في الحقيقة حالتان للنوع نفسه من الحلول. فبيوت المسنين وبيوت الأطفال تذكّرنا بالميلاد والموت الصناعيين. كلاهما تتوفر فيه الراحة وينعدم فيهما الحب والدفء. وكلاهما مضاد للأسرة، وهما نتيجة للدور المتغيّر للمرأة في الحياة الانسانية. وبينهما ملمح مشترك هو زوال العلاقة الأبوية: ففي الحضانة أطفال بلا آباء، وفي دور المسنين آباء بلا أطفال. وكلاهما المُنتج «الرائع» للحضارة والمثل الأعلى في كل طوبيا.

إن الأسرة والأمومة معها ينتميان إلى المفهوم الديني، أما الحضانة بموظفيها فتنتمي إلى مفهوم آخر.

القسم الثاني

الإسلام . الوحدة ثنائية القطب

الفصل السابع

موسى ، وعيسى ، ومحمد

يمكن للدين أن يؤثر في العالم الدنيوي
إذا هو نفسه أصبح دنيويا.

هنا والآن

للاسلام تاريخان: تاريخ سابق على ظهور محمد (صلى الله عليه وسلم)، وتاريخ بعد ظهوره. هذا التاريخ اللاحق هو تاريخ الاسلام بمعناه الضيق، ولا يمكن فهمه فهماً كاملاً إذا لم يكن الدارس على معرفة كافية بتاريخ الاسلام السابق، وعلى الأخص فترة اليهودية والمسيحية.

لقد قامت هذه الأديان الثلاثة بدور رئيس في تاريخ الانسانية، ومن خلالها أصبح الانسان محورًا للتاريخ، وتعلّم أن ينظر إلى الانسانية في مجموعها ككل. ومن خلالها عرف الانسان معنى الحياة الجوّانية والحياة البرّانية، وعرف معنى التقدم الجوّاني والتقدم البرّاني، وما بينهما من علاقات وحدود. لقد تُوّجت النجاحات والاخفاقات التاريخية، لكل من اليهودية والمسيحية، بخبرة إسلامية عن الجنس البشري. وهكذا، فإن موسى وعيسى ومحمد قد تجسّدت فيهم ثلاثة إمكانات مبدئية لكل ما هو إنساني.

تُمثّل اليهودية بين الأديان اتجاه «هذا العالم»، فجميع أفكار ونظريات العقل اليهودي معنيّة بإقامة جَنّةٍ أرضية. و«كتاب أيّوب»(*) هو حلم بالعدالة التي لا بد أن تتحقق على الأرض، لا في العالم الآخر وإنما «هنا والآن».

إن اليهود لم يتقبلوا أبداً فكرة الخلود، فحتى عهد المسيح كان «الصّدُوقيّون» لا يزالون يرفضونها[1]. ويقرّر «موسى بن ميمون» ـ وهو أكبر مفكر يهودي ظهر في العصور الوسطى ـ أن الخلود فكرة غير ذات موضوع، لأنها

---

(١) الصّدُوقيون هم أتباع «صادوق» كانوا يشكلون حزبا دينيا سياسياً قديماً يمثل التسلسل الهرمي الحاكم، وكانوا يُعتبرون قلب الأرستقراطية الكهنوتية في الفترة الأخيرة للدولة اليهودية خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد. كانوا يعتمدون اعتماداً كلياً على قانون موسى رافضين القوانين العرفية أو التقليدية.

(*) «Book of Job» كتاب منسوب الى النبي أيوب وقد توسع الشعراء العبريون في قصته وجعلوا منها أسطورة البريء المستقيم الذي اشتد عليه العقاب قسوةً وظُلماً..! (المترجم).

تنقض نفسها بنفسها[٢]. وذهب «بندكت سبينوزا» - وهو فيلسوف يهودي آخر كبير - أبعد من ذلك، فصرح بأن العهد القديم لا يذكر شيئاً عن الخلود[٣]. لقد لاحظ «رينان» ومن بعده «برديائيف» - بحق - أن اليهود لم يستطيعوا أن يتقبلوا فكرة الخلود لأنها لا تنسجم مع فكرتهم عن العالم الذي لا يرون فيه سوى «هذا الجانب» (الدنيوي)[٤]. ويقول «هسداي كريكاس» Hasdai Craicas «إن المادة هي جسد الله». إنه لمن اليسير أن نتتبع من خلال نموذج «سبينوزا» مولد فلسفة مادية جديدة في قلب اليهودية أو في مصدر تقاليدها، حيث أن الدين في جوهره ظلّ ضحلا سطحيا إذا ما قورن باهتماماته القومية السياسية والدنيويّة، وهو موقف على طرفي نقيض مع موقف المسيحية. ففي كتابات «سبينوزا»، من الممكن أن تضع مصطلح «الطبيعة» بدلاً من المصطلح الذي يشير إلى «الألوهية» حيثما ظهر [دون أن يتأثر المعنى]. بل إن «سبينوزا» نفسه قد أشار إلى ذلك بصراحة. إن «سبينوزا»، باستبعاده من مصطلح الألُوهية صفات التفرد والوعي (والارادة)، قد قرّبه من مصطلح الطبيعة إلى حد التطابق. ولا شك أن «سبينوزا» - رغم تجريده الرسمي من عقيدته اليهودية - إلا أنه في الحقيقة كان مفكراً يهودياً على الأصالة[٥].

إن مملكة «الرّب»، التي كان اليهود يتنبأون بها قبل ظهور المسيح، كان (مفروضاً) أنها ستتحقق على الأرض، وليس في السماء كما يؤمن المسيحيون. ففي كتابات اليهود عن «سفر الرؤيا»، يُمجّدون المسيح المنتقم الذي يأتي

---

(٢) أنظر: «مرشد الحيران» لموسى بن ميمون
Moses ben Maimon [Maimonides]: The Guide of the Perplexed, trans. Shlomo Piens (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

(٣) أنظر «سبينوزا» Leo Strauss: Spinoza's Critique of Religion, trans. E.M. Sinclair (New York: Schocken Books, 1965).

(٤) أنظر «إرنست رينان» Ernest Renan: Oeuvres Complètes, ed.. Vol.7: Etudes d'histoire religieuse- Le Livre de Job (Paris: Calmann - Lévy, 1961), and Nikolai Berdyaev, the Beginning and the End.. (New York: Harper: 1957).

(٥) «برتراند رسل» في «تاريخ الفسلفة الغربية» Bertrand Russell: History of Western Philosophy (New York: Simon and Schuster, 1945), PP. 363 - 364.

لتحقيق العدالة. فالمسيح الذي كان ينتظره اليهود لم يكن نبياً يُعاني ويموت، وإنما بطلاً قومياً سيقيم دولة الشعب المختار. فالعالم الذي يكون فيه العادل تعيساً، عالم بلا معنى. هذا هو المبدأ الأساسي للعدالة اليهودية وكل «عدالة اجتماعية». ففكرة أن تكون الجنة هنا على الأرض، فكرة يهودية في أساسها سواء من ناحية خصائصها أو من ناحية أصلها. إن نمط التاريخ اليهودي في ماضيه وحاضره مصدر جاذبية قوية لجميع المقهورين وأصحاب الحظ العاثر في كل زمان. وقد تبنّى «القديس أوغسطين» هذا النمط للمسيحية، كما تبنّاه «ماركس» للاشتراكية[٦]. وجميع الثورات والطوباويات والعقائد الاشتراكية وما يجري في مجراها من أفكار تتطلع إلى جنة في الأرض ـ كلها يهودية صادرة من «العهد القديم».

إن فكرة «الماسونية» عن اليقظة الأخلاقية للبشر عن طريق العلم، هي فكرة وضعية يهودية. ولعل من الأهمية بمكان الكشف عن العلاقات الباطنية والظاهرة بين «الوضعية المنطقية» والماسونية واليهودية. فهذه العلاقات والتأثيرات ليست معنوية فحسب، وإنما هي أيضاً علاقات واقعية ملموسة.

يرى «سومبارت» أن تاريخ اليهودية هو تاريخ التطور التجاري[٧] للعالم. وأول ما ظهرت العلوم الذرّية كانت معروفة باسم «العلم اليهودي». ويمكن أن يوصف علم الاقتصاد السياسي بالصفة نفسها. وليس من قبيل المصادفة أن تكون ألمع الأسماء في علوم الطبيعة النووية والاقتصاد السياسي والاشتراكية، جميعاً وبدون استثناء، من اليهود.

إن اليهود لم يسهموا دائماً في الثقافة، ولكنهم كانوا دائماً يساهمون في الحضارة. ويبدو كأنهم في هجرة دائمة من حضارة آفلة إلى حضارة أخرى وليدة. وقد حدث هذا أيضاً في الغرب. يقول «برتراند رسل»: «إن اليهود لم يكن

---

(٦) أنظر «ورنر سومبارت» Werner Sombart, The Jews and Modern Capitalism, trans M Epestain (Glencor, Il Free Press, 1951)

(٧) أنظر «ورنر سومبارت» Werner Sombart les Juifs dans la vie Economique

لهم أي تأثير على الثقافة في البلاد المسيحية»[٨]. ولكن ما أن تسود الثقافة في مدينة ما، حتى يظهر اليهود. ولقد نشأت مستعمرات يهودية في كل مدينة رئيسية على طول التاريخ. ففي التاريخ القديم، نجد مدن صور وصيدا وانطاكية والقدس والاسكندرية وقرطاجة وروما. وفي أسبانيا الاسلامية (الأندلس)، نجد مدن قرطبة وغرناطة وتوليدو وأشبيلية. وفي بداية عصر النهضة، نجد مدن أمستردام وفينيسيا ومارسيليا. وفي العصر الحاضر، في كل مدن العالم الكبرى وعلى الأخص المدن الأمريكية. هذه هي خُطى الأقدام التي صنعت تاريخ اليهود. وفي تمويل اليهود لرحلة «كولمبس» رمز على إسهامهم مباشرة في اكتشاف عالم جديد شرع يمارس الحضارة منذ بدايتها الأولى، (ويُوجد رأي مدعّم بالأدلة على أن «كولمبس» نفسه كان يهودياً). وكان أب العصر النوويّ الحديث يهودياً أيضاً، وهو «أينشتين». وهكذا كان اليهود في كل الظروف حملة التقدم الخارجي (المادي)، بمثل ما كان المسيحيون حملة التقدم الباطني.

الدين المجرد

إن المادية اليهودية (أو الوضعية) هي التي لفتت العقل الانساني ـ خلال التاريخ اليهودي ـ إلى العالم، وأثارت الاهتمام بالواقع الخارجي. أما المسيحية، فقد لفتت الروح الانسانية إلى نفسها. فالواقعية الصريحة «للعهد القديم» لا يمكن التغلب عليها إلاّ بمثالية حاسمة من «العهد الجديد».

لا يصحّ ـ في المسيحية ـ شطر الطاقة الانسانية إلى اتجاهين متعاكسين: اتجاه السماء واتجاه الأرض. «فلا يستطيع إنسان أن يخدم سيدين، فهو إما أن يكره أحدهما ويحب الآخر، أو يتمسك بأحدهما ويستخف بالآخر. إنك لا تستطيع أن تخدم الله وتخدم مامون»[٩](*). وينطلق «تولستوي» من هذه الفكرة

(٨) أنظر: «برتراند رسل» في «تاريخ الفلسفة الغربية» Russell:.. P. 342.

(٩) أنظر: «إنجيل متّى» Matthew: 6: 24.

(*) «مامون» Mammon يشير في الكتابات الإنجيلية الى شيطان الشهوة والمال. (المترجم).

فيطوّرها، حيث يقول: «لايستطيع إنسان أن يُعنى بروحه وبمتاع الدنيا في الوقت نفسه، فإذا كان الانسان يطمح إلى المتاع فعليه أن يتنازل عن روحه، وإذا كان يطمح إلى خلاص روحه فعليه أن يتخلى عن متاع الدنيا. وإلا فإنه يتمزق بينهما، فلا يصل إلى هذه أو تلك.. لقد اعتاد الناس أن يسعوا للحصول على الحرية عن طريق تجنبهم ما يعوقهم ويعوق أبدانهم، أو يحول بينهم وبين الحصول على رغباتهم. ولكن الوسائل التي يتخذونها لتحقيق مُتعهم البدنية المادية - من ثراء ومراكز عالية وسمعة بين الناس - كلها لا تؤدي إلى الحرية المرغوبة، بل على العكس تقيّد هذه الحرية أكثر وأكثر. فإذا أراد الناس أن يحققوا حريتهم، عليهم أن يبنوا من خطاياهم وأهوائهم وضلالاتهم سجناً يحبسون فيه أنفسهم بين جدرانه..»(١٠)

لقد لاحظت السلطات الكنسية وجود اختلافات جوهرية بين روح «العهد القديم» و«العهد الجديد»، حيث يذهب إنجيل مرقص إلى أن المسيح عيسى قد ألغى قانون موسى، واستبدل «يهوى» - إله العدالة ومنقذ العالم المادي - بإله الحب الذي خلق عالم الغيب اللامرئي. وكما يقول «كوشود» Caushoud: «في هذا الانجيل، تبدو مبادىء الزهد واللاعنف والامتناع عن مقاومة الشر أكثر وضوحاً من الأناجيل الأخرى».

ولذلك، فإن الدين منذ البداية ينبذ أي توجّه لتغيير العالم الخارجي أو محاولة جعله عالماً كاملاً، فالدين المجرد - من هذا المنطلق - يحكم على أي اعتقاد إنساني، بأن تنظيم العالم الخارجي أو تغييره يؤدي إلى زيادة في الخير الحقيقي - بأنه خطيئة - أو هو في الحقيقة نوع من أنواع خداع النفس. فالدين إجابة على سؤال كيف تحيا في ذاتك وتواجه هذه الذات، وليس إجابة على سؤال كيف تعيش في العالم مع الآخرين. إنه معبد «على قمة جبل.. ملاذ» على الانسان أن يرتقي إليه، تاركاً خلفه خواء عالم لا سبيل إلى إصلاحه.. عالم يهيمن عليه الشيطان وحده. هذا هو الدين المجرد.

---

(١٠) أنظر: «تولستوي» Leo Tolstoy «The Christian Teaching» ed vol. 22 The Complete Works (New York AMS Press, 1968)

«لا تقلق على حياتك فتقول ماذا سنأكل وماذا سنشرب».. «إذا أوقعتك عينك اليمنى في الزلل فاقتلعها، وإذا أوقعتك يدك اليمنى في الزلل فاقطعها».. «كل من ينظر إلى امرأة بشهوة فكأنه قد زنى بها في قلبه»[١١]... «إنه مكتوب أني سأدمر حكمة الحكيم وسأحيل عقل الحصيف إلى عدم.. أين الحكيم؟ وأين الكاتب؟ وأين المُجَادِلُ عن هذه الدنيا؟»[١٢].. «وسأله الناس قائلين: وماذا نفعل إذن؟» فأجاب قائلاً لهم: «من كان له ثوبان فليعط واحدًا لمن لا ثوب له.. ومن كان عنده لحم فليفعل بالمثل»[١٣]. إن التشابه بين هذه العبارات وبين بعض المبادىء الاشتراكية ليس إلا تشابهاً ظاهرياً. فلا مناقشة هنا لمجتمع وما فيه من علاقات، وإنما الأمر كله منصبٌّ على الانسان ونفس الانسان. فالدين يدعو إلى العطاء والثورة (الاشتراكية) تدعو إلى الأخذ. وقد تكون النتيجة الظاهرية واحدة، ولكن النتيجة الباطنية مختلفة كل الاختلاف.

إن الطريق الذي يدعو إليه الدين طريق شاق، ولا يصلح لسلوكه إلا من كرّسوا أنفسهم له. وعندما صرح القرآن: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[١٤] كان يوجّه الاشارة بوضوح إلى المسيحية. ولذلك عرفت الأديان المجردة طريقين أو برنامجين: فيوجد في «البوذية» «الماهايان» أو الطريق العظيم، وهو طريق شاق أليم مكرّس للصفوة، وطريق آخر يسمى «الهنايانا»، وهو طريق مُيسّر وأقل قسوة مخصص لعامة الناس.[١٥] وفي المسيحية تقسيم أخلاقي مماثل: فهناك حياة خاصة للقساوسة والنظام الاكليروسي، في مقابل الحياة العادية لعامة

(١١) أنظر: «إنجيل متّى» Matthew· 6: 31, 5. 29, and 5: 28.

(١٢) أنظر: «إنجيل بولس» Paul: I Cor.1: 19.

(١٣) أنظر: «إنجيل لوقا» Luke. 3.10

(١٤) أنظر: سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(١٥) أنظر: «دايستز تيتارو سوروكي» Daisetz Teitaro Suzuki· Studies in the Lankavatra Sutra, one of the most important Texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principles tenents are presented including the Teaching of Zen (London· G. Routledge, 1972). and Bhikkhu Buddhadasa: Toward the truth. Hinayana Buddhism... (Philadelphia: Westminister Press, 1971).

التعصب. العزوبة لرجال الدين، هي مقابل الزواج المسموح به لعامة الناس. فالعزوبة هي الطريق الصحيح الأمثل، أما الزواج فمسموح به كحل وسط.

إن القوى العاطفية المصحوبة بنكران الذات، وهي آلة مسيحية بأسرها ترتبط دائماً برفض لكل نشاط اجتماعي. فالمسيحية والدين بصفة عامة، من حيث معارضتهما للعنف، لا يمكن لهما التأثير في أي شيء من شأنه أن يحسّن من وضع الانسان من الناحية الاجتماعية. والتغييرات الاجتماعية لا تأتي بواسطة الصلوات أو الأخلاقيات، وإنما عن طريق قوة مادية بالأفكار أو المصلحة. ومن هنا جاء الاتهام - الذي قد يبرره التاريخ ولكن لا يبرره المنطق - أن الدين إنما يدعّم الأمر الواقع السائد في عصره.. وأنه بهذا يخدم الطبقة الحاكمة بصرف النظر (عن المعارضة النفسية). والقرآن يسمّي المسيحية «بلاغاً»، وتسميها الأناجيل «بشارة».. بشارة لأعمق ما في الوجود الانساني من حقائق. «حبّ جارك كما تحب نفسك»، «حبّ أعداءك وبارك لاعنيك»، «لا تقاوم الشر».. هذه المطالب تسير ضد فطرة المنطق العملي في حياة الانسان، مما يوجهنا نحو البحث عن معناها الحقيقي.. إنها توحي بالبشارة لعالم آخر، كما قال المسيح: «مملكتي ليست في هذا العالم»(١٦).

إن الالهام الواضح الحاد للأناجيل يعتبر نقطة تحوّل في التاريخ، فلأول مرة يتضح للبشرية الوعي الكامل بالقيمة الانسانية، ومن خلال هذا الوعي تحقق التقدم الكيفي لا التقدم التاريخي. ولذلك كان ظهور عيسى (عليه السلام) معلم من معالم تاريخ العالم.. «آية للعالم»(١٧). وقد تجسدت رؤيته والأمل الذي بثّه في جميع الجهود الانسانية من ذلك الوقت. ولا تزال الحضارة الغربية - برغم كل انحرافاتها وضلالاتها وشكوكها - تحمل خاتم التعاليم المسيحية. ففي الصراع المبدئي بين المجتمع والانسان، بين الخبز والحرية، بين الحضارة

---

(١٦) أنظر «إنجيل يوحنا» John: 18: 36

(١٧) ﴿والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين﴾ سورة الأنبياء، الآية (٩١).

والثقافة، يجد الغرب نفسه ـ وهو ملتزم بالتقاليد المسيحية ـ مُنحازاً إلى الاختيار الثاني.

قبول المسيح ورفضه

يؤثر الدين في العالم فقط عندما يصبح هو نفسه دنيوياً، بمعنى أن يصبح معنيّاً بالسياسة في معناها الواسع. ومن هذه الناحية، يعتبر الاسلام مسيحية أُعيد تكييفها تجاه العالم. هذا التعريف يكشف لنا عن التشابه وعن الاختلاف بين الدينين.

يشتمل الاسلام على عنصر يهودي واحد، ولكنه يشتمل أيضاً على عناصر كثيرة غير يهودية. وفي تصنيف «هيجل» للأديان اعتبر الاسلام استمراراً لليهودية.. وهذه الفكرة عن الاسلام تنبع من وجهة نظر مسيحية(١٨). وذهب «شبنجلر» إلى رأي يشبه هذا، عندما قال: إن «كتاب أيوب» كتابة إسلامية(١٩). وفي كتابها «أنماط من الأديان المقارنة» وضعت «مِرْسيا إليادي» ـ النبي محمد على مفترق طريق التحول من المرحلة الثانية إلى المرحلة الثالثة (والأخيرة) من مراحل التحول الروحي للجنس البشري. ومن ثمّ، فالمرحلة الثالثة ـ التي لم تنته بعد ـ بدأت بمحمد، حيث تذهب «إليادي» إلى أن تاريخ العقل الانساني هو عملية «عَلْمَنَة»(*) عامة، وبهذه الرؤية، يقف محمد على حافة سيادة المسيحية وبداية العصر العلماني الحديث. بمعنى أنه يقف في النقطة البؤرية للتوازن التاريخي(٢٠).

---

(١٨) أنظر: «هيجل» George W.F. Hegel: Early Theological Writings, trans.. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971).

(١٩) أنظر: «شبنجلر» Oswald Spengler: The Decline of the West, trans... (New York: A.A. Knopf, 1926).

(*) «علمنة» اشتقاق من «علمانية» (المترجم).

(٢٠) أنظر: «مِرسيا إليادي» Mercea Eliade: Patterns in Comparative Religion, trans.... (New York: Sheed & Ward, 1958).

إذا نحيّنا جانباً رؤية «إليادي» التاريخية ذات البعد الواحد - وهي رؤية غير مقبولة من وجهة نظرنا - نستبقي منها إشارتها إلى الموقف «الوسط» للاسلام ولمحمد الذي تتميز به هذه الرؤية. هذا الانطباع يظل ثابتاً بصرف النظر عن اختلاف المداخل أو التفسيرات.

لقد تجنب المسيح دخول القدس لأنها مدينة «الفرّيسيّين»(*) والمجادلين والكتّاب والكفار وأصحاب الايمان السطحي. ومن ناحية أخرى لا توجّه الاشتراكية خطابها لأبناء الريف، وإنما تتوجّه به لأبناء المدن الكبرى. أما محمد، فكان يذهب إلى «غار حراء» (ليتعبّد) ولكنه كان يعود في كل مرة إلى المدينة الكافرة (مكة) لكي يؤدي رسالته.

ومع ذلك، فإن كل ما حدث في مكة لا يمكن وصفه بأنه «الاسلام»، لأن الاسلام اكتمل وبلغ ذروته في «المدينة». لقد كان محمد في «غار حراء» صائماً متنسّكاً متصوّفاً حنيفاً(٢١)، وكان في مكة مُبشّراً بفكرة دينية. أما في المدينة، فقد أصبح داعية إلى «الفكرة الاسلامية». إن الرسالة التي حملها محمد (صلى الله عليه وسلم) اكتملت وتبلورت في المدينة(٢٢). فهناك، وليس في مكة، كانت «بداية ومصدر النظام الاسلامي الاجتماعي كله»(٢٣).

كان لا بد لمحمد أن يعود من «الغار»، فلو أنه لم يعد لبَقِيَ «حنيفياً»، ولكنه عاد من «الغار» وشرع يدعو إلى الاسلام. وهكذا تم الامتزاج بين العالم الجوّاني وعالم الواقع، بين التنسّك والعقل، بين التأمل والنشاط. لقد بدأ الاسلام صوفياً وأخذ يتطور حتى أصبح دولة. وهذا يعنى أن الدين قد تقبل عالم الواقع وأصبح «إسلاماً».

(*) «الفرّيسيّون» طائفة من اليهود على عهد المسيح، عليه السلام، عُرفت بتمسكها بالطقوس الشكلية وبالتقوى الكاذبة. (المترجم).

(٢١) «الحنيف» معناها الحرفي: الشخص الذي ينبذ العقائد المزيّفة التي تحيط به ويلتزم بالدين الصحيح.

(٢٢) ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً﴾. سورة المائدة، الآية (٣).

(٢٣) أنظر: «ستيتانو بيانكو Stetano Bianco: Polyvalence and Flexibility in the Structure of Islamic City» Werk Switzerland, 9(1976).

الانسان ونفسه.. هذه هي الصلة بين محمد وبين عيسى (العهد الجديد). فبين الكتب المقدسة وبين النفس تشابه في الطبيعة.. في جوهرها جميعاً سرٌّ واحد. فالنفس والكتب المقدسة يمثل أحدهما الآخر بطريقة رمزية.. وكلاهما يلقي الضوء على الآخر[٢٤]. والاسلام نسخة من الانسان. ففي الاسلام تماماً ما في الانسان. فيه تلك الرحمة الالهية، وفيه تعاليم عن الواقع والظلال. بالاسلام جوانب قد لا تروق للشعراء الرومانسيين. فالقرآن، كتاب واقعي لا مكان فيه لأبطال الملاحم. والاسلام بدون إنسان يطبقه يصعب فهمه، وقد لا يكون له وجود بالمعنى الصحيح.

مُثُلُ «أفلاطون» وعناصر «ليبنتز» الأولية وملائكة المسيحية، تشير - في جوهرها - جميعاً إلى شيء واحد: مملكة عالم سرمدي كامل مطلق ثابت. أما الاسلام، فإنه لا يعطي لهذا العالم قيمة مثالية. فالملائكة - وهم ينتمون إلى هذه المملكة - سجدوا للانسان الذي علّمه الله «الأسماء كلها»[٢٥]. مما يؤكد غلبة الحياة والانسان والدراما على الكمال الساكن المخلّد.

لم تبلغ المسيحية أبداً الوعي التام بوحدانية الله. فبها مفهوم مفعم بالحيوية عن الألوهية. ولكن لا توجد بها فكرة واضحة عن الله. وكانت مهمة محمد (ص) أن يجعل الفكرة الانجيلية عن الله أكثر وضوحاً وأقرب إلى عقل الانسان وفكره. فالله هو الإله(الواحد)الذى تتوق إليه النفوس وتصبو إليه أفكار نبيلة فى عقولنا. فى الأناجيل، الإله«أب» وفى القرآن الله رب العباد. الإله فى الأناجيل محبّة، وفي القرآن (جلال يستحق الحمد والثناء). هذه الخاصية في فهم المسيحية للألوهية انقلبت فيما بعد إلى سلسلة من الصور المختلطة ضحّت، بالوحدانية الأصلية للمسيحية في سبيل الثالوث (وتكريس الأم العذراء والقديسين...). مثل هذا التطور غير ممكن في الاسلام، فبرغم كل ما مرّ به

(٢٤) أنظر: «هنري دي لوباك» .Henry de Lubac: The Drama of Atheist Humanism, trans (New York: New American Library, 1963) PP. 4-5, 21.

(٢٥) ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ سورة البقرة،الآية (٣١).

الاسلام من نكبات تاريخية، ظل «أنقى أديان التوحيد»[٢٦]. النفس الانسانية قادرة على تصوّر الألوهية فحسب. أما خلال العقل، فإن الألوهية تتحول إلى فكرة «الله الواحد الأحد».

إله المسيحية، هو رب عالم الأفراد (الناس والأنفس)، بينما يملك الشيطان زمام العالم المادي[٢٧]. ولذلك، فإن الاعتقاد المسيحي في الله يتطلب الحرية الجوّانية، بينما العقيدة الاسلامية في الله تنطوي إضافة إلى ذلك على الحرية البرانية أيضاً. إن الاعتقادين الأساسيين في الاسلام: «الله أكبر» و«لا إله إلا الله» هما في الوقت نفسه أعظم القوى الثورية في الاسلام. ويرى «سيد قطب»، بحق، أنهما ثورة ضد السلطة الدنيوية التي تغتصب الحق الالهي في حكم العالم. يذهب «سيد قطب» إلى أنهما يعنيان: «انتزاع السلطة من الكهّان ومن زعماء القبائل والأغنياء والحكام، وإعادتها إلى الله»، ولذلك - كما استخلص «سيد قطب» -، كانت «لا إله إلا الله» ضدّ جميع أصحاب السلطة في كل عصر وفي كل مكان»[٢٨].

لم تستطع المسيحية كذلك أن تتقبّل فكرة أن يظل الانسان الكامل إنساناً. ومن ثمّ استنتج المسيحيون من كلام عيسى فكرة (الاله - الانسان)، واعتبروا عيسى ابناً لله. ولكن محمداً ظل إنساناً فقط، وإلا أصبح زيادة لا ضرورة لها. لقد أعطى محمد (ص) المثل الأعلى للانسان والجندي في الوقت نفسه، أما عيسى (عليه السلام)، فقد خلّف انطباعاً ملائكياً. كذلك كان الأمر بالنسبة للنساء، فقد احتفظ القرآن بوظائفهن الطبيعية كزوجات وأمهات، على عكس صورة مارتا

---

(٢٦) «لوبون» Le bon n p.d

(٢٧) كثير من الحكايات المسيحية تتحدث عن القدرة الشاملة للشيطان.

(٢٨) أنظر «سيد قطب» في كتابه: «الاسلام والسلام الدولي»، وكتاب: «العدالة الاجتماعية في الإسلام» Sayyid Qutb Islam and Universal Peace (Indianapolis American Trust Publications 1977),

Sayyid Qutb Social Justice in Islam, trans (New York. Octagon Books, 1970)

ومريم في الأناجيل(*). ولذلك فإن الهجوم المسيحي على طبيعة محمد (الاسانية الخالصة) «أكثر مما يجب» - هو هجوم ناتج في الواقع عن سوء فهم. فالقرآن نفسه يؤكد أن محمداً ليس إلا إنساناً(٢٩). وكشف عن الاتهامات التي ستوجّه إليه في المستقبل حيث قال: ﴿**وقالوا ما لِ هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق...**﴾(٣٠)

إن مجرد المقارنة بين قاموس المفردات المستخدمة في الأناجيل والتي وردت في القرآن يؤدي بنا إلى العديد من الاستنتاجات الواضحة، في الأناجيل، يتكرر ورود ألفاظ معينة تكراراً ملحوظاً مثل: مبارك، مقدس، ملاك، الحياة الأبدية، سماوات، الفريسي، خطيئة، حب، ندم، عفو، سر، الجسد (كحامل للخطيئة)، النفس، تطهّر، خلاص... إلخ. بينما في القرآن، نجد المصطلحات نفسها مُصاغةً على صورة هذا العالم وقد اكتسبت واقعية وتحديداً، مثل: العقل، الصحة، التطهير (الوضوء)، القوة، الشراء، العقد، الرهان، الكتابة، الأسلحة، القتال، التجارة، الفاكهة، العزم، الحذر، العقاب، العدل، الربح، الانتقام، الصيد، الشفاء، المنافع.. إلخ.

الاسلام لا يعرف كتابات دينية (لاهوتية) معيّنة بالمعنى المفهوم في أوروبا للكلمة، كما أنه لا يعرف كتابات دنيوية مجردة. فكل مفكر إسلامي هو عالِمُ دين(٣١)، كما أن كل حركة إسلامية صحيحة هي حركة سياسية.

(*) مارتا وماري أختان قرويتان وأخوهما يسمى«إليعازار»Lazarus تذكر الأناجيل أنه الشخص الذي أحياه المسيح بعد موته كمعجزة من معجزاته، وكانت المرأتان من أتباع المسيح ومحبيه وتحكي قصتهما الأناجيل بشيء من التفصيل: أنظر على سبيل المثال إنجيل يوحنا (١٢: ١- ٧) (المترجم).

(٢٩) ﴿**قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً**﴾ سورة الإسراء، الآية (٩٣) .﴿**قل إنما أنا بشر مثلكم يُوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد..**﴾ سورة الكهف، الآية (١١٠).

(٣٠) سورة الفرقان، الآية رقم (٧).

(٣١) يضيف «إرنست بلوك» هذه الإشارة الدالة حيث يقول: «كل علماء الدين العرب - تقريباً - كانوا أطباء أيضاً» أنظر. Ernest Bloch: Natural Law and Human Dignity (Beograd. n.p., n.d) P. 58. =

ويمكن استخلاص نتائج مماثلة من المقارنة بين المسجد والكنيسة، فالمسجد مكان للناس أما الكنيسة فهي «معبد الرب». في المسجد يسود جو من العقلانية، وفي الكنيسة جو من الصوفية، المسجد بؤرة نشاط دائم وقريب من السوق في قلب المناطق المعمورة بالسكان[٣٢]، أما الكنيسة، فتبدو أقل التحاماً ببيئتها. يميل التصميم المعماري للكنيسة إلى الصمت والظلام والارتفاع، إشارة إلى «عالم آخر». «عندما يدخل الناس كاتدرائية قوطية يتركون خارجها كل اهتمام بالدنيا كأنهم داخلون إلى عالم آخر»[٣٣]. أما المسجد، فمن المفروض أن يناقش الناس فيه بعد انتهائهم من الصلاة هموم دنياهم. وهذا هو الفرق.

قارن عصمة البابا في المسيحية بعصمة الاجماع في الفقه الاسلامي، «لاتجتمع أمتي على خطأ» كما في الحديث المنسوب إلى رسول الله محمد (صلى الله عليه وسلم). يتوجّه «العهد الجديد» إلى الانسان، ويتوجّه القرآن إلى الناس. وهكذا ينبثق مبدأ الناس.. الكل.. الجماعة. وليس هناك شيء بالصدفة. فالعهد الجديد على اتساق تام مع روح الصفوة المسيحية ومبدئها الهرمي المقدس... الكهنوتي الذي تشبه فيه البوذية. أما الاسلام، فيتضمّن دلالات دنيوية معينة، ويشير إلى الناس كتعبير عن العقل العام رفيع الشأن. إن الاسلام لا يعترف بالصفوة، رهباناً كانوا أو قدّيسين، ولا يوجد فيه برنامجان: واحد للمختارين وآخر للناس العاديين. ولكنه إعلان لمبدأ ديمقراطي[٣٤].

يتميز كلٌّ من «العهد الجديد» والقرآن عن «العهد القديم» بإعلانهما مبدأ الجماعة الروحية. لكن بينما يظل «العهد الجديد» قاطعاً في هذه الناحية لا يتجاوزها، نجد الاسلام يعترف بالأمم، وهو نفسه يصبح بُعداً جديداً فوقها

= «فهناك خط يمكن متابعته في الفكر الاسلامي يبدأ من الفلسفة الى العلوم الدينية الى القانون الى الطب».

(٣٢) كان «سان برنارد» يطلب أن تُبنى الكنائس والأديرة بعيداً عن المدينة بقدر الإمكان.. Kennith Clark: Civilization: A Personal View (London: B.B.C. 1962).

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) أخفق اقتراح بإدخال نظام الإدارة الجماعية بدلاً من المنصب البابوي المتفرّد بالسلطة.

جميعاً «أمة الاسلام»، وهي وحدة كبرى تتجاوز التجمعات كلها لتضم كل المسلمين في كل مكان(٣٥). وفضلاً عن ذلك، يؤكد الاسلام القرابة ورابطة الدم التي يُنسب إلى المسيح أنه رفضها رفضاً قاطعاً(٣٦).

لعل النظر في الظروف التي أحاطت بظهور الاسلام تساعدنا على فهم الاسلام فهماً أفضل، باعتباره دعوة للتوحيد بين العقيدة والسياسة. كان العرب قوماً ممتلئين بالنشاط والحيوية، وكانت لديهم تقاليد تجارية تتسم بالعناء والمشقة، كما كانت لديهم تقاليد دينية ميتافيزيقية. ولم تكن كعبتهم مركزاً دينياً فقط، إنما مركزاً تجارياً أيضاً على مدى القرون. لم تكن الظروف الطبيعية المحيطة بهم لتسمح لهم بتجاهل أهمية العامل الاقتصادي في الحياة. فلم تكن بلاد العرب مثل مدينة «الجليل» الخصبة مهد المسيحية حيث يستطيع الانسان أن يعول نفسه بقليل من الجهد، وإنما كانت الحياة في بلاد العرب شاقة لا يمكن كفالتها إلا بالجهد والعناء. كان عليهم أن يتحملوا مشقة الرحلات الطويلة لقوافل الجمال، أو العمل المُضني لزراعة قدم واحد من الأرض، أو الحصول على جالون واحد من الماء. وفي الوقت نفسه كانت حياة الصحراء تثير وتدعّم مشاعر دينية قوية وعميقة في نفوسهم. وتحت التأثير الدائم لهاتين الحقيقتين المتعارضتين، تشكلت عبقرية العرب وغريزتهم.. وهيأتهم لاستقبال قدرهم.. ألا وهو الاسلام، الذي جمع في تعاليمه بين السماء والأرض. تستطيع الأناجيل أن تقول: «عش كما تحيا الزنابق في الحقول»، ولكن القرآن يحث الناس على الكدح والسعي وراء العيش فيقول: ﴿**وجعلنا النهار معاشاً**﴾ ويذكرهم

---

(٣٥) ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا..**﴾ سورة الحجرات، الآية (١٣).

(٣٦) ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إنه كان عليكم رقيباً**﴾ سورة النساء، الآية (١). وآية ﴿**إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم..**﴾ سورة الحجرات، الآية (١٠). قارن هذا بما ورد في إنجيل متى (١٢: ٤٧- ٤٩) «وسأله أحدهم قائلاً: أرى أمك وأخاك يقفان لا يكلمانك. فأجابه قائلاً له: من هي أمي؟ ومن هم إخوتي؟ ثم مد يده مشيراً الى تلاميذه وقال: أنظر هؤلاء أمي وإخوتي».

بنعمة النهار المضيء الذي يسهّل السعي، فيقول: ﴿**الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون**﴾[٣٧].

يؤكد القرآن ـ على خلاف الأناجيل ـ أن الله خلق الانسان ليكون سيداً في الأرض (خليفة)[٣٨]، وأن الانسان يمكنه تسخير الطبيعة والعالم خلال المعرفة والعمل فقط، أي بالعلم والفعل. من هذه الحقيقة، وبتركيز الاسلام على القانون والعدالة، يبرهن الاسلام على أنه لا يستهدف الثقافة فقط وإنما يسعى لبناء حضارة أيضاً[٣٩].

وقد يُستدلّ على موقف الاسلام تجاه الحضارة من خلال اهتمامه بالقراءة والكتابة باعتبارهما أقوى محرّك للحضارة، فلا غرابة أن يُعنى بهما الوحي، فكانت أول ما نزل على محمد (صلى الله عليه وسلم) من آيات القرآن[٤٠]. وقد تبدو الكتابة غريبة عن الدين (المجرد). فقد بقيت الأناجيل تقليداً شفوياً لفترة طويلة من الزمن. وعلى قدر علمنا، بدأت كتابتها بعد جيل كامل من وفاة عيسى (عليه السلام). وعلى عكس ذلك، اعتاد محمد (ص) أن يملي آيات القرآن على كُتّاب الوحي فور نزولها. وهي ممارسة لم يكن عيسى ليقبلها فهي أقرب ما تكون إلى اهتمامات «الفرّيسيّين» التي كان يستنكرها[٤١].

---

(٣٧) قارن ما جاء من إنجيل متى مثلاً (٦: ٢٨) حيث يقول: «لِمَ أنت قلقٌ على ثيابك؟ أنظر الى الزنبق في الحقل كيف يسمو، إنه لا يكدح ولا يغزل»، وما جاء في القرآن بالآيتين المذكورتين في النص والأولى هي الآية رقم (١١) من سورة النبأ والثانية هي الآية (١٦) من سورة غافر. وانظر أيضاً الآية رقم (١٠) من سورة الجمعة حيث تقول: ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون**﴾.

(٣٨) ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة..**﴾ سورة البقرة: الآية (٣٠).

(٣٩) الاسلام هو الدين الوحيد الذي تضمّن قانونه (شريعته) كجزء لا يتجزأ منه.

(٤٠) ﴿**إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق إقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم**﴾ سورة العلق: الآيات، (١ - ٥).

(٤١) لقد استخدم موسى الكتابة وهو ما يتفق تماماً مع مكانه ومكانة رسالته في التاريخ. أنظر: «العهد القديم» (Numbers 33.2) و (0-5) Romans

إن إصرار القرآن على حق محاربة الشر والظلم [٤٢]، ليس من قبيل التديّن بمعناه الضيق. فمبادىء اللاعنف واللامقاومة أقرب إلى مبادىء الدين المجرد. وهي مبادىء تظهر بشكل متماثل في تعاليم عيسى وفي الفكر الديني الهندي، حيث نجد لها امتداداً عند غاندي في «الستياجراها»[٤٣] وهي أسلوب للنضال عن طريق اللاعنف والعصيان المدني[٤٤]. وعندما أقر القرآن القتال، بل أمر به بدلاً من الرضوخ للمعاناة والظلم، لم يكن يقرّر مبادىء دين أو أخلاق، وإنما كان يضع قواعد سياسية واجتماعية. لقد كان محمد (ص) مقاتلاً، فقد ذُكر في سيرته أنه كان يحتفظ بتسعة سيوف وثلاثة رماح، وسبعة دروع، وثلاثة تروس وأسلحة أخرى. ومن هذه الناحية نجد، محمداً (ص) يشبه موسى «النبي المقاتل»[٤٥].

---

(٤٢) ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون، وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مِثلُها، فمن عفى وأصلح فأجره على الله، إنه لا يحب الظالمين﴾. سورة الشورى، الآيات (٣٩ - ٤٠).

(٤٣) أنظر «غاندي» Mohandas Karamchand Gandi: «Satyagraha in South Africa», Mahatma Gandi at Work».. (New York: Macmillan Co. 1931), Erik Homberger- Erıkson: Gandı's Truth on the Origin of Militant Nonvionlence (New York: Norton,1969).

(٤٤) ﴿كُتب عليكم القتال وهو كُرهٌ لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم..﴾ سورة البقرة الآية (٢١٦)، ﴿أذن للذين يُقاتلون بأنهم ظُلموا وأن الله على نصرهم لقدير﴾ سورة الحج، الآية (٣٩).

ـ ﴿وما جعله الله إلا بُشرى ولتطمئن به قلوبكم، وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم﴾ سورة الأنفال، الآية (١٠).

ـ ﴿إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداءاً ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء، وودّوا لو تكفرون﴾ سورة الممتحنة، الآية (٢).

ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ سورة الصف، الآيات (١٠ - ١١).

(٤٥) لقد وجدنا كثيراً من التشابه بين موسى ومحمد أو بين اليهودية والإسلام، وهذا التشابه لا وحود له بين اليهودية والمسيحية، فتعاليم هاتين الديانتين بمعنى من المعاني في وضع (القضية ونقيضها) ولعل هدا يفسر لنا ظاهرة العداء للسامية التي سادت في أكثر الدول المسيحية، وهو شعور لا وجود له على الإطلاق بين الشعوب الإسلامية.

كان لتحريم الخمر في الاسلام - بالدرجة الأولى - صفة اجتماعية، فالخمر شر اجتماعي. وليس في الدين المجرد شيء ضد الخمر. بل إن بعض الأديان استخدمت الكحول كعامل صناعي يساعد على استحضار النشوة، شأنه في ذلك شأن الاظلام في الكاتدرائيات ورائحة البخور العطرة، فكلها وسائل تؤدي إلى هذا النوع من الخدر المطلوب. ولا يرى المسيحيون خطأً في أن يتحول الخمر - رمزيّاً - إلى دم المسيح خلال القربان المقدس. فلا نجد في المسيحية تحريماً للخمر كما حرّمها الاسلام واعتبرها من الكبائر. ذلك لأن الاسلام عندما حرّم الخمر سلك مسلك العلم لا مسلك الدين المجرّد.

لقد انشطرت وحدة الاسلام على يد أناس قصروا الاسلام على جانبه الديني المجرد، فأهدروا وحدته وهي خاصيته التي يتفرد بها عن سائر الأديان. لقد اختزلوا الاسلام إلى دين مجرد أو إلى صوفية، (فتدهورت أحوال المسلمين). ذلك لأن المسلمين عندما يضعف نشاطهم وعندما يهملون «دورهم في هذا العالم»[٤٦]، ويتوقفون عن التفاعل معه، تصبح الدولة الاسلامية كأي دولة أخرى، ويصبح تأثير الجانب الديني في الاسلام كتأثير أي دين آخر، وتصبح الدولة قوة عريانة لا تخدم إلا نفسها. في حين يبدأ الدين (الخامل) يجرّ المجتمع نحو السلبية والتخلّف. ويشكّل الملوك والأمراء والعلماء الملحدون، ورجال الكهنوت وفرق الدراويش والصوفية، والشعراء السكارى، يشكلون جميعاً الوجه الخارجي للانشطار الداخلي (الذي أصاب الاسلام). وهنا نعود إلى المعادلة المسيحية: «إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[٤٧]. إن الفلسفة الصوفية والمذاهب الباطنية تمثل - على وجه اليقين - نمطاً من أكثر الأنماط انحرافاً،

---

(٤٦) ﴿ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضرّاء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ سورة البقرة، الآية (١٧٧).

(٤٧) أنظر: إنجيل متى ٢٢: ٢١.

ولذلك يمكن أن نطلق عليها «نصْرَنة» الاسلام. إنها انتكاس بالانسلام من رسالة محمد (ص) إلى عيسى (عليه السلام)[٤٨].

وهناك خطر التمادي في الاتجاه الآخر، وأعني «مادية» الاسلام، ولكن الانطباع العام يسند أن مادية الاسلام أو مجموع العناصر الطبيعية والاجتماعية المتضمنة في صميمه، تحصن العالم الاسلامي ضد الأفكار المادية المتطرفة التي تصدر دائماً من أوروبا. لقد كانت المسيحية ـ في روسيا ما قبل الثورة ـ تلعب دوراً أشبه بدور «دول كيتوس»، فلم تستطع الصمود أمام زحف واقعية الأفكار اليسارية (الشيوعية). ولذلك، فإن عدم وجود الثورة الشيوعية ـ أو إخفاقها ـ في الدول الاسلامية ليس من قبيل المصادفة، فالاسلام لا يحتاج إلى «ماركس» لأن فيه ماركسيته الخاصة به (إذا صح هذا التعبير). لقد احتوى القرآن واقعية التوراة، بينما جاءت الماركسية في أوروبا كتعويض عن العنصر اليهودي الذي طرحته الكاثوليكية والأرثوذكسية جانباً بشكل تام[٤٩]. ولقد برهنت البروتستانتية ـ لما اشتملت عليه من عقلانية ـ أنها أكثر مقاومة لهذا التحدي الثوري. ومن هذه الناحية، تعتبر المسيحية البروتستانتية أقرب إلى الاسلام من الكاثوليكية.

---

(٤٨) نقول هذا الكلام وفي ذهننا الممارسات الخاطئة لبعض فرق الدراويش التي انتهت بهم إلى سلبية وانسحاب من الحياة النشطة، ولكن إذا كان الحديث عن التديّن العميق، فإننا نقول إن كل مسلم ملتزم هو صوفي بمعنى من المعاني وأن محمداً (ص) كان في مقدمة الجميع.

(٤٩) توجد نقاط مشتركة بين التوراة والقرآن في تلك الآيات التي تدمغ أصحاب السلطة والثروة. فالقرآن يفضح القادة المتكبرين: **﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استُضعفوا لمَنْ آمن منهم أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه... قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون﴾** الأعراف، الآيتان (٧٥- ٧٦)، ويدمغ الأرستقراطية الطاغية: **﴿وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون﴾**. الأنعام، الآية (١٢٣)، ويعرّض بالزعماء الملحدين: **﴿فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين﴾**. سورة هود، الآية (٢٧)، كما يعرّض بالمترفين من أصحاب الثراء الفاحش: **﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أُرسلتم به كافرون﴾** سورة سبأ، الآية (٣٤). وهذا كله بطبيعة الحال تعبير عن التزام بموقف تجاه المجتمع وهو خاصية في الاسلام تشارك فيها اليهودية بقدر.

ولكن، لأسباب تاريخية وللمواجهات السياسية بين المسيحية والاسلام، كثيراً ما تجاهل الغرب القرابة بين الاسلام والمسيحية. إن قبول الاسلام للانجيل كتاباً مقدساً، وقبول المسيح رسولاً لله، تمّ تجاهله أيضاً. ولو استطاع [الغرب] التأمل بصدق في هذه الحقيقة واستنبط منها النتائج التي تترتب عليها، فإن العلاقة بين هذين الدينين ـ العالميين العظيمين ـ قد تتوجّه في المستقبل إلى أبعاد جديدة كل الجدة(٥٠).

(٥٠) ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ سورة آل عمران، الآية (٦٤)، ﴿.. وقولوا آمنّا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلاهنا وإلاهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ سورة العنكبوت، الآية (٤٦).

الفصل الثامن

الاسلام والدين

ليست الصلاة مجرد تعبير عن موقف الاسلام
من العالم، وإنما هي أيضاً انعكاس للطريقة
التي يريد الاسلام بها تنظيم هذا العالم.

ثُنائية أعمدة الاسلام الخمسة

الصَّلاة ليست مجرد تعبير عن موقف الاسلام من العالم، وإنما هي أيضاً انعكاس للطريقة التي يريد بها الاسلام تنظيم هذا العالم. فالصلاة تعلن أمرين: أولهما، أنه يوجد هدفان إنسانيان أساسيان. وثانيهما، أن هذين الهدفين ـ رغم انفصالهما منطقيّاً ـ يمكن توحيدهما في الحياة الانسانية، حيث أنه لا صلاة بدون طهارة ولا جهودٍ روحية بدون جهود مادية واجتماعية تصاحبها. إن الصلاة أكمل تصوير لما نطلق عليه «الوحدة ثنائية القطب» في الاسلام. ونظراً لما في الصلاة من بساطة، فإنها قد اختزلت هذه الخاصية إلى تعبير تجريدي، وأصبحت بذلك المعادلة أو «الشِفرة» الاسلامية.

الصلاة في الاسلام باطلة بدون وضوء، بينما في الدين المجرد يمكن أداء الصلاة مع وجود (القذارة المقدّسة) التي عرفتها بعض نظم الرهبنة في كلٍّ من المسيحية والهندوسية. فالرهبان الذين يتجنبون النظافة يشعرون شعوراً دينياً أصيلاً أن إغفال البدن ـ بل الاهمال المتعمّد لنظافته ـ يقوّي العنصر الروحي في الصلاة. وينطلق هذا المنطق من افتراض أن الصلاة، من حيث المبدأ التي قامت عليه، ستكون صلاة أصدق إذا «تخلّصت» من أي إضافة أو عناية بالبدن. فكلما قلّ حضور البدنيّ كلما زاد التأكيد على الروحيّ(١).

يشكل الوضوء والحركات في الصلاة الجانب العقلي فيها، ووجود هذا الجانب لا يجعل الصلاة قاصرة على جانبها الروحي المجرد وإنما يضيف إليها النظام والصحة معاً، فهي ليست تأمُّلاً صوفياً فحسب بل نشاطاً عملياً أيضاً. يوجد بالتأكيد شيء من روح العسكرية في الوضوء فَجْراً بالماء البارد، وفي

---

(١) من بين المراجع الإكليريكية البارزة الذين أخذوا هذا الجانب من الصلاة إلى أقصى مداه «يعقوب الرسولي». ويصور المدى الذي يمكن أن يصل إليه الإهمال المتعمّد للبدن ما ذُكر عن تجنب النظافة في بدايات القرون الوسطى فيما يلي: «كان يُنظر إلى النظافة على أنها شيء بغيض... وكان الرهبان رجالاً ونساءً يفاخرون بأن الماء لم يمسَسْ أقدامهم إلا عندما كانوا يضطرون لعبور الأنهار». أنظر: «برتراند رسل» Bertrand Russell: The History of Western Philosopy (London: n. p., 1946) P. 371.

صفوف الصلاة المتلاحمة. ولم يغبْ هذا المعنى عن ذهن واحد من دوريات استطلاع جيش الفرس قبل معركة «القادسية» عندما رأى الجنود متراصين في صفوفٍ لصلاة الفجر، فقال لقائده «أنظر إلى جيش المسلمين إنهم يؤدون تدريباتهم العسكرية اليومية»(٢). والحركات الخارجية للصلاة بسيطة إلى حد ما، ولكنها تشمل جميع أعضاء الجسم تقريباً. إن خمس صلوات في اليوم مع الوضوء (أو الغسل) ـ أولها يجب أداؤها قبل بزوغ الشمس، والأخيرة في المساء ـ وسيلة فعّالة ضد الخمول والاسترخاء.

وإذا أردنا أن نركز على الناحية (العقلانية) في الصلاة، لوجدنا أنها بدورها ليست أحادية الجانب. فالثنائية تتكرر في الوضوء: الوضوء نظافة صحيّة، ولكن هذه النظافة «ليست فقط معرفة، وإنما فضيلة كذلك»(٣). فقد أضفى عليها الاسلام شيئاً باطنياً. وهذه الصّفة تعتبر من «الناحية المنهجية» خصوصية إسلامية. والنتيجة أن الاسلام قد رفع الطهارة إلى مستوى الفكرة وربطها عضوياً بالصلاة. حيث يقرر القرآن ـ خلافاً لما قد يتوقعه أصحاب الدين المجرد ـ «إن الله يحب المتطهرين»(٤). إن عبارةً مثل «النظافة من الايمان» لا توجد إلا في الاسلام، فالبدن في جميع الأديان الأخرى المعروفة «خارج الاعتبار»(٥).

صلاة التراويح المتصلة بالصيام في شهر رمضان لها أثرها الصحي ومقاصدها الطبية، وهذا أيضاً ممكن فقط في الاسلام.

إن مواقيت الصلاة، وكذا الصيام والحج، تعتمد جميعاً على حقائق فلكية

---

(٢) ـ أنظر: ص ٣٥ من كتاب «رسلر» ...Risler: la Civilization Arabe

(٣) أنظر: «جان جاك روسّو» ,Jean Jacques Rousseau: Emile, trans... (London: Dent 1955).

(٤) ﴿... إن الله يحب التوّابين ويحب المتطهّرين﴾ سورة البقرة، الآية (٢٢٢).

(٥) لنتذكر أن الحمامات العامة التي بناها الرومان قد اختفت بعد انتشار المسيحية، وعلاوة على ذلك كانت الكنيسة تغلق الحمامات وتبني الأديرة. والإسلام على عكس ذلك كان يبني الحمامات قرب المساجد ولا يوجد مسجد في العالم بدون نافورة ماء على الأقل. وليس في هذا صدفة.

معينة. وقد يبدو تصريح القرآن: ﴿**ليس البر أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب...**﴾[٦] أقرب إلى مفهوم الدين المجرد. إلا أن الصلاة الاسلامية، بمفهومها السائد، تشتمل على العناصر المادية (الطبيعية) كما تشتمل على عناصر روحية على حد سواء. ومن هذه الناحية تنتمي الصلاة إلى عالمنا الذي يحدده الزمان والمكان. وكان التطور السريع لعلم الفلك في قرون الاسلام الأولى وثيق الصلة بحاجة المسلمين إلى التحديد الدقيق للمكان والزمان. ولدينا أسباب عديدة للاعتقاد بأن هذا التطور كان هدفا من أهداف الإسلام .

هذا الجانب من الصلاة (سمّه إن شئت الجانب الدنيوي أو العمليّ أو الطبيعي) يزكي بقوةٍ صفةً أخرى، هي الصفة الاجتماعية. فالصلاة ليست مجرد اجتماع الناس لأداء الصلاة في جماعة، ولكنها أيضاً مناسبة للعلاقات الشخصية المباشرة، وبهذا الاعتبار، تكون الصلاة ضد الفردية والسلبية والانعزال. فإذا كانت الحياة تفرّق الناس، فإن المسجد يجمعهم ويمزجهم. إنها مدرسة يومية للتآلف والمساواة والوحدة ومشاعر الودّ. ويتوّج هذا الاتجاه الاجتماعي في الصلاة، صلاة الجمعة، فهي تكاد تكون صلاة حضرية سياسية. تُقام في الاجازة الأسبوعية، في مسجد مركزي جامع يحضره بعض رجال الدولة. وخطبة الجمعة قبل الصلاة جزء لا يتجزأ من الصلاة، وهي بصفة أساسية رسالة سياسية. وقد يقول المسيحيون إن هذا يتعارض مع مفهوم الصلاة، وهو استنتاج يتفق مع الطريقة المسيحية في التفكير، ولكنه استنتاج غير مُبرَّرٍ من وجهة نظر الاسلام.

والتحوّل من الدين المجرد إلى الاسلام ظاهر بوضوح في مسألة الزكاة. ففي «المرحلة المكيّة»، كانت الزكاة تمنح للفقراء على سبيل التطوع (صدقات). ولكن عندما تأسس مجتمع المدينة ـ وهي اللحظة التاريخية التي تحوّلت فيها الجماعة الروحية إلى (دولة) ـ بدأ محمد (ص) يعامل الزكاة باعتبارها التزاماً قانونياً (فريضة شرعية)، أي ضريبة يدفعها الأغنياء للفقراء. وهي، على قدر علمنا، أول ضريبة من نوعها في التاريخ. كأن الاسلام قد أنشأ الزكاة عندما أضاف عنصر

(٦) أنظر: القرآن، سورة البقرة، الآية (١٧٧).

الالزام القانوني إلى المؤسسة المسيحية للصدقة، أو كما أطلق عليها «رسلر» «الصدقة الالزامية». إنه المنطق نفسه الذي حول الصَّلاة التأملية المجردة إلى صلاةٍ «إسلامية»، هو نفسه الذي جعل من الصدقة التطوّعية زكاة مُلزمة، والنتيجة النهائية أنه حوّل الدين المجرد إلى إسلام.

وبإعلان الزكاة بدأ الاسلام يتخذ وضع الحركة الاجتماعية، فلم يعد يعمل كدين مجرد فحسب. وقد أخذت الزكاة ثقلها الحقيقي بتشكيل المجتمع السياسي للمدينة، والدليل على هذه الخاصية للزكاة أنها ذكرت في القرآن ثمانيَ مرات فقط في سُوَرِ الفترة المكّية، بينما ورد ذكرها في السور المدنية إثنتين وعشرين مرة.

لقد جاء فرض الزكاة استجابة لظاهرة ليست في حد ذاتها واحدية الجانب. فالفقر ليس قضية إجتماعية بحتة. فسببه ليس في العوز فقط، وإنما أيضاً في الشر الذي تنطوي عليه النفوس البشرية. فالحرمان هو الجانب الخارجي للفقر، وأما جانبه الباطني فهو الاثم (أو الجشع)، وإلا فكيف نفسر وجود الفقر في المجتمعات الثريّة؟ إننا في النصف الثاني من القرن العشرين ولا يزال ثلث البشرية يعاني من نقص مزمن في التغذية. فهل يرجع هذا إلى نقصٍ في الغذاء، أم إلى نقصٍ في الشعور؟ إن أي حل لمشكلة الفقر ينبغي أن يتضمن الاعتراف بالذنب، وإضافة إلى ذلك لا بد أن يصحبه توبة وندم. فكل حلٍّ إجتماعي لا بد أن يتضمن حلاً إنسانياً. بمعنى أنه لا ينبغي الاكتفاء بتغيير العلاقات الاقتصادية، بل أيضاً العلاقات الانسانية. يجب إحداث التوزيع العادل، وكذلك التنشئة الصحيحة للناس التي تقوم على الحب والتعاطف.

إن الفقر مشكلة ولكنه إثم أيضاً. ولا يعالج الفقر بنقل ملكية بعض السلع، وإنما أيضاً من خلال التضامن الشخصي، والقصد، والشعور الودّي. فلا شيء يمكن إنجازه على الوجه الصحيح بمجرد تغيير ملكية سلع العالم طالما بقيت في النفوس الكراهية والاستغلال والاستعباد. وهذا هو السبب في إخفاق الثورات الدينية المسيحية، والثورات الاشتراكية جميعاً. «فعلى مدى ألفيْ سنة لم ينقص حجم الشر في العالم، ولم تستطع امبراطورية مقدسة أو امبراطورية ثورية الوصول

إلى غايتها المأمولة»(٧). فقد كانت الثورة الدينية ـ دينية أكثر مما يجب، وكانت الثورة الاجتماعية ـ اجتماعية أكثر مما يجب. لقد توهّم الدين أنه سيكون أكثر تمكيناً برفضه للسياسة والعنف، واحتفظت الاشتراكية، كواجب أساسي لها، إقناع خبرائها أن العنف هو الطريق الوحيد وأن الصدقة مجرد خدعة. إنما يحتاج الانسان ديناً هو في الوقت نفسه سياسة، وسياسة هي في الوقت نفسه أخلاق. يحتاج إلى مفهوم للصدقة يمكن أن تتحول إلى التزام اجتماعي أو ضريبة.. وهكذا نصل إلى تعريف «الزكاة».

إن الزكاة مرآة للناس. حيث يتوقف عليهم أن تكون الزكاة ضريبة مفروضة أو عطاء تطوعياً من إنسان لانسان آخر، وتحتاج الزكاة إلى صناديق مالية وإلى قلوب مفتوحة معاً. إنها نهر كبير من السلع تفيض من قلب إلى قلب.. من إنسان إلى إنسان. الزكاة تقضي على الفقر بين المحتاجين وتقضي على اللامبالاة بين الأغنياء. إنها تقلل من التفاوت المادي بين الناس، وتقربهم بعضهم من بعض(٨).

إن غاية الاسلام ليست هي القضاء على الأغنياء، وإنما القضاء على الفقر.. فما هو الفقر؟ إنه نقص في الأشياء الضرورية التي لا يمكن الاستغناء عنها للحياة العادية. أن يمتلك الانسان أقل من الحد الأدنى اللازم لاقامة الحياة.. أن يكون تحت «مستوى الحد الأدنى للمعيشة». ومستوى الحد الأدنى للمعيشة مقولة طبيعية وتاريخية تمثل مجموع السلع اللازمة للانسان ولأسرته بما يسدّ احتياجاتهم المادية والاجتماعية. وليس محتّماً أن يقلّص المجتمع جميع الناس إلى مستوى واحد. ولكن قبل أي شيء أن يوفّر لكل إنسان الحد الأدنى من مستوى المعيشة الذي أشرنا إليه. الأهداف الاجتماعية للاسلام مقصورة على القضاء على الفقر، ولا تمتد إلى تسوية الملكيات بين الجميع، فإن التبريرات الأخلاقية والاقتصادية لمثل هذه التسوية مشكوك فيه.

---

(٧) أنظر: ألبير كامو Albert Camus: L'Homme Revolté (Paris: Gallimard, 1951)

(٨) من الطبيعي أن يكون التدخل الاجتماعي للدولة هو أكثر الطرق فاعلية لتحقيق العدالة الاجتماعية، ولكن المؤسسات الاجتماعية بأسلوبها اللاشخصي وبتأثيرها الذي لا يميز بين المعدمين وبين من هم أقل حاجة ينسف الأساس الذي تقوم عليه الجماعة الصحية السعيدة.

كل مجتمع مستقر يُدعّمه - بالاضافة إلى المعايير الأخلاقية والانسانية - مبدأ البقاء. وقَدَرُ المجتمع الاسلامي أن يبلغ الحد الأقصى من ناحية الانسانية ومن ناحية الكفاءة معاً. فليس إسلامياً أن تهدّد الاعتبارات الانسانية استقرار المجتمع، وبالعكس، إذا سمح التأكيد المُغالى فيه على الكفاءة والقوة بإهدار المبادىء الأساسية للحرية وحقوق الانسان والانسانية. فدستور المجتمع الاسلامي يتحدد بالتحام هذين الشرطين المتعارضين: أقصى الانسانية وأقصى الكفاءة.

إن الاعتبارات القانونية المتصلة بالزكاة قاصرة على كم تعطى مما تملك لمن؟ إلا أن مؤسسة الزكاة تعتبر أن مبدأ التضامن في حد ذاته هو الأهم من مجرد النسب المستحقة والأرقام. وطبقاً لهذا المبدأ، تُمثّل التزام أغنياء المجتمع بكفالة فقرائه الأهمية الحاسمة في القضية. ولا يساورنا أدنى شك أنه اذا قام نظام إسلامي صحيح، فإنه سيناضل من أجل تحقيق الهدف من هذا المبدأ، بصرف النظر عن مستوى الدخل أو إحصاءات السكان.. تجاوزت حدّاً معيناً أو لم تتجاوز.. المهم أن يتحقق المبدأ بالتزام فريق الأغنياء في المجتمع بالانفاق على فقراء المجتمع لسد احتياجاتهم اللازمة للحياة. وحيث أن الزكاة حق للفقراء(٩) فإنه سيتم توفيرها بالقوة إذا لزم الأمر(١٠).

وفقاً لبعض المراجع، ذُكر الالزام بالعطاء أو التوصية به في إثنين وثمانين موضعاً بالقرآن. ونتيجة لاصرار التعاليم الاسلامية على العطاء، جرت ثورة هادئة

---

(٩) ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين...﴾ سورة التوبة، الآية (٦٠).

(١٠) نذكر هنا على سبيل المقارنة الفكرة التي سماها «ملتون فريدمان» (الضريبة المعكوسة) وهو اقتصادي أمريكي حائز على جائزة نوبل في العلوم الاقتصادية.. وتقوم وزارة المالية وفقاً لاقتراح ملتون بدفع هذه «الضريبة» لجميع الذين يكسبون أقل مما يكفيهم، «إن الفقر كان من الممكن أن يختفي منذ زمن طويل اذا كانت الاعتمادات الاجتماعية تُوجّه حقاً إلى من يحتاجونها بالفعل بدلاً من بعثرتها على خدمات اجتماعية لا تتسم بالكفاءة وباهظة التكاليف».

Milton Friedman: Social Security: Universal or Selective (Washington, American Enterprise Institute of Public Research, 1972).

في المجتمعات المسلمة تبلورت في مؤسسة «الأوقاف». والوقف، من حيث انتشاره وأهميته، لا يوجد له مثيل في البلاد غير الاسلامية.فلا تكاد توجد دولة إسلامية واحدة ليس فيها ممتلكات كبيرة مخصصة للأوقاف وخدمة الخير العام. ولم يُذكر الوقف في القرآن، ولكنه لم يظهر في المحتمعات الاسلامية بمحض الصدفة، إنما كان ظهوره نتيجة لسيادة روح التضامن ولتأثير وظيفة الزكاة التعليمي في المجتمعات المسلمة. هذه الخبرة الانسانية توفر الأمل في أن غايات اجتماعية معينة يمكن تحقيقها بدون عنف. إن الوقف، أو السلع المادية في خدمة الغايات الأخلاقية، يُبرهن لنا على أن تغييرات كبرى يمكن تحقيقها في مجال الاقتصاد بدون تدخل المصالح المادية. من هذه الناحية، يعتبر الوقف مناقضاً لما يطلقون عليه «القوانين الطبيعية للاقتصاد». إنه شذوذ مس وجهة نظر الاقتصاد السياسي، ولكنه من حيث ثنائيته (كنوع من الاقتصاد بواعثه إنسانية روحية)، هو ممارسة إسلامية صحيحة.

هل تؤثر الزكاة سلبياً على جهود الناس لتحسين ظروفهم بواسطة عملهم؟ بعض الناس يذهب إلى هذا الرأي. ولكن قبل كل شيء ينبغي أن ندرك أنه توجد كثرة من المشكلات لا يمكن حلها بواسطة جهود الأفراد مثل القصور الطبيعي، والعجز والكوارث الطبيعية وما يجري في مجراها. ففي هذه الناحية، تعتبر الزكاة عوناً مالياً لا يختلف عن غيره من أنواع العون التي عرفتها المجتمعات الحضارية وغير الحضارية. وقد خُصص في ميزانية الحكومة الأمريكية سنة ١٩٦٥ بليون دولار «لمساعدة الفقراء الأمريكيين»[١١]. ولم يُبْدِ أحد خوفه من أن مثل هذا المبلغ الضخم من المال يمكن أن يؤثّر على طاقة شعب من أكثر شعوب العالم حباً في المغامرة[١٢].

---

(١١) تتألف هذه الفئة من المواطنين الأمريكيين الذين يقلّ دخلهم السنوي عن ألفي دولار أمريكي.. وقد جرى احصاء أفراد هذه الفئة فكانوا ٣٥ مليوناً في ذلك الوقت.

(١٢) لقد أثبت عكس هذه الفكرة البروفسور «لستر تورو» Lester Turrouw من معهد «ماساشوسيت للتكنولوجيا» فقد قرر أنه لا يوجد تصادم بين العطاء الإجتماعي والكفاءة الإقتصادية، وأن البرامج الاجتماعية يمكن أن تكون منتجة اقتصادياً كما أنها عادلة اجتماعياً =

هذا التحليل التفصيلي للصلاة والزكاة ـ وهما أبرز الممارسات الاسلامية ـ يدلاّن على ثنائية جُوانية. ولكن اذا نظرنا إليهما من الخارج وجدنا لهما وظائف مختلفة واضحة في إطار البنية الاسلامية. من هذا المنظور، نرى الصلاة عنصراً روحياً والزكاة عنصراً اجتماعياً.. الصلاة موجهة للانسان والزكاة موجهة للعالم.. في الصلاة صفة شخصية، وبالزكاة صفة اجتماعية.. الصلاة أداة للتنشئة، والزكاة جزء من النظام الاجتماعي. ويكاد يتفق جميع المفكرين الاسلاميين على أن هناك تعزيزاً متبادلاً بين الصلاة كعبادة شخصية، والزكاة كموقف اجتماعي في اتساق مع الصلاة. هذه الفكرة أدّت إلى استنتاج أن الصلاة بدون زكاة تعتبر باطلة.

إن التوحيد بين فريضتي الصلاة والزكاة تأكد في القرآن، الذي يؤكد اعتماد إحداهما على الأخرى بصفة مستمرة. وقد روى عبد الله بن مسعود عن رسول الله (ص)، أنه قال ما معناه (لقد أُمرتم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فمن لا يؤدي الزكاة لا صلاة له). ولا يوجد تفسير لهذا إلا أنها دعوة ضد فصل الأعمال عن الايمان أو فصل الانسان عن الدنيا، وهي دعوة إسلامية في صميم جوهرها. وقد استخدم أبو بكر ـ الخليفة الأول ـ المنطق نفسه عندما قرر استخدام القوة ضد قبيلة رفضت دفع الزكاة، وقد ذُكر أنه قال في هذا الموقف: «والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة».

إن المعادلة القرآنية المألوفة التي تجمع بين الصلاة والزكاة ليست إلا صيغة معينة من معادلة أخرى «ثنائية القطب» أكثر تكراراً وأكثر عمومية وهي «آمن وافعل خيراً»(*)، والتي يمكن اعتبارها الأساس الجوهري للأوامر الدينية والأخلاقية

= وقد رفض البروفسور «تورو» فكرة أن العطاء الاجتماعي على نطاق واسع يهدد التوازن الاقتصادي للأمة و«يفسد الناس» بل إنه قرر أن الأمم التي بها أضيق فجوة بين الأغنياء والفقراء تتفوق على الولايات المتحدة وهي السويد وسويسرا والدنمارك والنروج وقريباً ألمانيا. وهذه الطريقة «الثالثة» المركبة تبرهن على أنها أقرب إلى الإنسانية، ولذلك فهي الأكثر كفاءة أيضاً.

(*) كما في قوله ﷺ لمن سأله عن شيء في الإسلام لا يسأل بعده أحداً إذ قال له: قل آمنت بالله ثم استقم.

والاجتماعية في القرآن[١٣]. هذه المعادلة تحدّد العمودين اللذين لا بديل لهما، واللذين يقوم عليهما الاسلام كله. ولعله من المناسب النظر إلى هذه المعادلة باعتبارها أول صيغة للاسلام وأرفعها. فالاسلام بكامله يقع تحت صيغة «الوحدة ثنائية القطب».

إن النطق بالشهادتين الذي يعلن به الشخص اعتناقه للاسلام يُؤدى أمام الشهود لما ينطوي عليه هذا العمل من معنيين: الأول، هو الانضمام إلى جماعة روحية ولا ضرورة فيه لوجود شهود، ولكن الشخص الذي اعتنق الاسلام، رجلاً كان أو امرأة، ينضم إلى جماعة لها جوانبها الاجتماعية والسياسية والتي تتضمن التزامات قانونية وليس فقط التزامات أخلاقية. والمعنى الثاني، أن يلحق إنسان بدين ما لا يستلزم وجود شهود حيث أن هذه علاقة بين الانسان وربّه. فمجرد عقد النية أو اتخاذ قرار باطني كافٍ تماماً بهذا الخصوص. والالتحاق بدين في وجود الآخرين به عنصر من عناصر الاعلان، وهو غير ضروري من وجهة نظر الدين المجرد. ولكن الاسلام ليس ديناً مجرداً.

في الصوم أيضاً جانبٌ مشابه بلا شك. فقد اعتبر المسلمون الصوم خلال شهر رمضان مظهراً لروح الجماعة. ولذلك فإنهم حساسون لأي انتهاك علني لهذا الواجب. فالصيام ليس مجرد مسألة إيمان.. ليس مجرد مسألة شخصية تخص الفرد وحده، وإنما هو إلتزام إجتماعي. هذا التفسير للصيام كشعيرة دينية غير مفهوم عند الأديان الأخرى. إن الصيام الاسلامي وحدةٌ تجمع بين التنسّك والسعادة بل حتى المتعة في حالات معينة.. إنه أكثر الوسائل التعليمية - طبيعيةً وقوّة - التي وضعت موضع الممارسة الانسانية إلى يومنا هذا.

فالصوم يُمارس في قصور الملوك وفي أكواخ الفلاحين على السواء.. في بيت الفيلسوف وفي بيت العامل. وأعظم ميزة فيه أنه يُمارس ممارسةً حقيقية.

---

(١٣) تشير إلى هذا المعنى بوضوح الآية (٢٧٧) من سورة البقرة: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾.

فما شأن الحج (إلى الكعبة) وهو العمود الخامس من أعمدة الاسلام؟ هل هو شعيرة دينية، معرض تجاري، تجمّع سياسي، أم أنه كل هذا في شيء واحد؟ من المؤكد أنه شعيرة دينية، ولكنه في صيغته الاسلامية كلٌّ في واحد.

إن الثُنائية التي يتميز بها الاسلام واضحة في أمور أخرى كثيرة، أنظر إلى هذه الآية من القرآن: ﴿**لا يُؤاخذكم الله باللّغو في أيمانِكم ولكن يؤاخذُكم بما عقّدتم الأيمان فكفّارته إطعام عشرةِ مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، أوْ كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجدْ فصيام ثلاثةِ أيام...**﴾[١٤]. وهكذا ترى أن الأعمال الاجتماعية المفيدة في العالم الخارجي لها أولوية على الأعمال الروحية الخالصة، فالأخيرة تُطبق فقط كبديل عندما يستحيل أداء الأولى... وفي هذه الآية كان الصيام بمثابة الندم.. كفارة ودعاء بطلب المغفرة[*].

يكرس «العهد القديم» فكرة الأذى بالأذى، ويكرس «العهد الجديد» العفو، فانظر إلى القرآن كيف يركّب جُزئياً من هاتين الذرتين: ﴿**وجزاء سيئةٍ سيئة مثلها فمنْ عفا وأصْلح فأجره على الله، إنه لا يحب الظالمين**﴾[١٥]. ويكاد التركيب يبدو مباشراً وآلياً في بعض الأحيان، ففي سياق ذكر التوراة ترد في القرآن هذه الآية: ﴿**وكتبنا عليهم فيها أن النفسَ بالنفْسِ والعيْن بالعيْن والأنْفَ بالأنْفِ والأُذُنَ بالأذن والسّنَّ بالسّن والجُروحَ قصاص فمن تصدّق به فهو كفّارةٌ له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون**﴾[١٦]. أو أنظر أيضاً في هذه الآية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تُحرّموا طيّبات ما أحلَّ الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**﴾[١٧]. إن الاسلام ليس ديناً يحرّم على الانسان

---

(١٤) أنظر: القرآن، سورة المائدة، الآية (٨٩).

(*) كذلك رُوي عن الرسول (ص): «من رأى مُنكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان» ـ وحكمة إيراد هذا الحديث في هذا السياق أن النبي (ص) قد جعل الحركة القلبية أو الرفض الداخلي في ضمير الإنسان أضعف الإيمان، ولذلك قدّم عليه في تغيير المنكر العمل المادي المباشر. (المترجم).

(١٥) أنظر: سورة الشورى، الآية (٤٠).

(١٦) أنظر: سورة المائدة، الآية (٤٥).

(١٧) أنظر: سورة المائدة، الآية (٨٧).

«فاكهة الأرض» ولا يُسرف في التحريم. إنه لا يلعن الأرض بل على العكس تماماً فقد جعل ترابها طهوراً: فإذا لم يجد الانسان الماء للطهارة والوضوء فتراب الأرض بديل يمكن استخدامه فيما يُعرف «بالتيمّم». والرمزية في التيمم (وضوء بغير ماء) ليس لها معنى سوى ذلك.

بعض المُسلَّمات الاسلامية دينية من حيث عنوانها أو صيغتها أو أصلها فقط، ولكنها إسلامية بأحسن معنى لهذه الكلمة. وينطبق هذا على الأمر بالنظافة وتحريم الخمر. الأوامر المشابهة ليست دينية (مجردة) لسبب بسيط أنها تنبع من العناية بالحياة الخارجية المادية أو الاجتماعية وتكتسب معناها الكامل في إطارها الحضاري. فالمدن الكبرى المزدحمة اليوم، لا يمكن الحفاظ على الحياة فيها بدون قدْرٍ من النظافة الشخصية والعامة، أما إدمان الخمر فقد أثبت أنه أكبر مشكلة في عصر التكنولوجيا والحياة المدنية المعاصرة.

إن المنطق الذي تنطوي عليه الأفكار السابقة يقودنا إلى فكرة جوهرية في الاسلام، وأعني بها أن الاسلام يميل بطبيعته إلى دمج الفن بالتكنولوجيا. هذه النزعة التركيبية تتحقق بأكبر قدر من الثبات في فن العمارة. فمن بين الفنون الكبرى استوعب الاسلام فن المعمار وأولاه أكبر اهتمام. لعل ذلك يرجع إلى أنه أقل الفنون تجريديّةً، أو إلى أنه «فن عام»(١٨). فالفنون التجريدية تؤكد على فردية الانسان أكثر مما ينبغي، والروحي المجرد يؤكد على الجانب الآخر في الانسان أكثر مما ينبغي. وكلا الموقفين مضاد لنزعة التوازن الذي يحرص عليه الاسلام. أما الفن المعماري فلا يحلّق في التجريد، وإنما هو فن وظيفي معنيٌّ ومهتم بالاستجابة للاحتياجات الانسانية مُتميِّزاً في ذلك عن الموسيقى.

إنها تلك الخاصية المزدوجة للفن المعماري (الجمال والوظيفة) هي التي جعلته نموذجاً للفن الاسلامي، لما بينهما من تشابه، فالاسلام ينطوي على العقل

(١٨) أنظر «كنيث كلارك» Kenneth Clark: Civilization... p. 242 حيث يطلق عليه «فن اجتماعي يساعد الناس على أن يحيوا حياة أكثر ثراءً».

والجسم معاً[١٩]. ولم تكن الانجازات الباهرة لفن العمارة الاسلامية من قبيل الصدفة، بل نتيجة لعمق التأمل والتدبير.

تنطبق الثُنائيةُ على مصادر الاسلام أيضاً، حيث يوجد للاسلام مصدران أساسيان: هما القرآن والسنة النبوية يمثلان معاً الالهام والخبرة، الخلود والزمن، التفكير والممارسة، الفكرة والحياة. والاسلام طريقة حياة أكثر منه طريقة تفكير. وتشير جميع التفاسير القرآنية إلى أنه بدون السنة النبوية.. أي بدون حياة النبي (ص) يتعسّر فهم القرآن فهماً صحيحاً. إنه فقط من خلال فهمنا لحياة الرسول (ص) يعرض الاسلام نفسه كفلسفة عملية أو خطة شاملة للحياة كلها. فإذا أضفنا إلى تحليلنا لهذين المصدرين فكرة «الاجماع»، فإننا نبقى في موقعنا لم نبرحه (من حيث الثنائية). فالاجماع عند «الامام الشافعي» يعني اتفاق جميع الآراء، وعند «الطبري والرازي» اتفاق أغلب علماء الفقه. ولم يكن الاسلام ليكون ما هو عليه لو أنه لم يجمع في ثنائيته بين مبدأ الصفوة ومبدأ العدد معاً، ففي الاجماع توجد الصفوة النوعية (الأرستقراطية) ويوجد الجانب العددي (الديمقراطية).

ويمكن أن نضيف إلى النظام «الثنائي» حالة كل من «مكّة» و«غار حراء»، فقد كانا يمثّلان عند لحظة ظهور الاسلام التضاد بين العالم الواقعي والعالم الباطني، بين الفاعلية والتأمل. وقد تطوّر الاسلام على مرحلتين، الأولى في مكة والثانية في المدينة ـ فترتان سُجّل اختلافهما في الروح والمعنى في كل ما كتب عن

---

(١٩) تنعكس الثنائية حتى في تركيب الكلمة نفسها «Architecture» فهي تشير في معناها الحرفي إلى شيء أكثر من مجرد «بناء وظيفي» ولذلك فإن «المعمار الوظيفي» غير ممكن لأنه بصفته هذه يكون مناقضاً للمصطلح ولا يمكن تقليص فن العمارة إلى محرد وظيفة من غير أن يفقد معناه ومن ناحية أخرى هذا الذي يطلقون عليه «فن العمارة المجرد» أو الذي لا وظيفة عملية له غير موجود هو الآخر. ولعل هناك بعض الدلالة في أن المعماريين العظام في عصر النهضة يكادون أن يكونوا جميعاً من الفنانين (رسّامين أو مثّالين)، وكان أعظم المعماريين الإنجليز «كريستوفر رين» Cristopher Wren عالماً في الرياضة والفلك، وتعتبر المباني التي صممها عن الرياضة والمقاييس.. أي أنها تراعي جميع القواعد العلمية ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ لا تتجافى مع فن المعمار وذوقه. أنظر المصدر السابق ص (٢١٢). إن فن العمارة «مزيج» عجيب من الفن والعلم.

تاريخ الاسلام. هنا نصادف التضاد نفسه أو «التناقض الظاهري» في إطار الايمان والسياسة.. مجتمع الايمان ومجتمع المصالح.

وأخيراً نجد أن أعظم شخصية في الاسلام هي شخصية الشهيد المجاهد في سبيل الله.. فهو راهب وجندي في شخص واحد. فما انقسم في المسيحية إلى مبدأ للرهبانية ومبدأ للفروسية، إتّحد (في الاسلام) في شخصية الشهيد. إنها وحدة العقل والدم، وهما مبدآن ينتميان إلى عالمين مختلفين.

دينٌ يتجهُ نحو الطبيعة

القرآن مستمر بثبات يكرر دعواه ذات الجانبين معطياً إياها صيغة جديدة: هنا دعوة لربط التأمل بالملاحظة.. الأول دين، والثاني علم أو على الأرجح إرهاصات علم.

لا يحتوي القرآن على حقائق علمية جاهزة، ولكنه يتضمن موقفاً علمياً جوهرياً.. اهتماماً بالعالم الخارجي وهو أمر غير مألوف في الأديان. يشير القرآن إلى حقائق كثيرة في الطبيعة ويدعو الانسان للاستجابة إليها. الأمر بالعلم (بالقراءة) لا يبدو هنا متعارضاً مع فكرة الألوهية، بل إنه قد صدر باسم الله: **﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق﴾**[٢٠]. الانسان (بمقتضى هذا الأمر) لا يلاحظ ويبحث ويفهم «طبيعةً خلقتْ نفسها»، ولكن الكون الذي أبدعه الله. ولذلك فإن الملاحظة ليست بلا هدف أو لامبالية أو خالية من الشوق، وإنما هي مزيج من العلم وحب الاستطلاع والاعجاب الديني. وكثير من أوصاف الطبيعة في القرآن على درجة عالية من الشاعرية.. ويصور هذا أحسن تصوير الآيات التالية، فلنستمع إليها:

﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفُلْك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به

---

(٢٠) أنظر: القرآن، سورة العلق، الآية (١).

الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(٢١).

﴿إن الله فالق الحَبِّ والنّوَى يُخرج الحيَّ من الميت ومُخرج الميت من الحيّ ذلكم الله فأنى تُؤفكون * فالقُ الاصباحِ وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حُسباناً، ذلك تقدير العزيز العليم * وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البَرّ والبحرِ قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون * وهو الذي أنشأكم من نفس واحدةٍ فمُستقرّ ومُستودعٌ قد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون * وهو الذي أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به نبات كلِّ شيءٍ فأخرجنا منهُ خَضِراً نُخرجُ منه حَبّاً مُتراكباً ومن النخلِ من طلعها قِنوانٌ دانيةٌ وجنّاتٍ من أعناب والزيتونَ والرُّمّان مُشْتبهاً وغير متشابه أُنظروا إلى ثمرهِ إذا أثْمَرَ وينْعِهِ إن في ذلكم لآياتٍ لقومٍ يؤمنون﴾(٢٢).

﴿هو الذي أنزل من السماء ماءً لكم منه شراب ومنه شجرٌ فيه تُسِيمُون * ينبتُ لكم به الزرعِ والزيتونَ والنخيلَ والأعناب ومن كل الثمرات إنّ في ذلك لآيةً لقومٍ يتفكّرون * وسخّر لكمُ الليلَ والنهارَ والشمسَ والقمرَ والنجومُ مُسخّرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون * وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إنّ في ذلك لآيةً لقومٍ يذّكرون وهو الذي سخّرَ البحر لتأكلوا منهُ لحماً طريّاً وتستخرجوا منه حلْيةً تلبسونها وترى الفُلْك مواخر فيه ولتبتغوا من فضلهِ ولعلكم تشكرون﴾(٢٣).

﴿والله أنزل من السماءِ ماءً فأحيا به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيةً لقوم يسمعون * وإن لكم في الأنعام لِعبْرَةً نسقيكم مما في بُطونهِ من بين فرْثٍ ودمٍ لبناً خالصاً سائغاً للشاربين * ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكَراً ورزقاً حسناً إن في ذلك لآيةً لقومٍ يعقلون * وأوحى ربُّك

(٢١) أنظر: القرآن، سورة البقرة، الآية (١٦٤).

(٢٢) أنظر: القرآن، سورة الأنعام، الآيات (٩٥ - ٩٩).

(٢٣) انظر: القرآن، سورة النحل، الآيات (١٠ - ١٤).

إلى النحلِ أن اتّخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون * ثم كُلي من كل الثمرات فاسلكي سُبل ربِّك ذُللاً يخرج من بطونها شرابٌ مختلفٌ ألوانه فيه شفاءٌ للناس إنّ في ذلك لآية لقومٍ يتفكّرون﴾[24].

﴿وهو الذي خلق الليل والنهارَ والشمسَ والقمرَ كلّ في فلكٍ يسبحون﴾[25].

﴿فكأيِّن منْ قريةٍ أهلكْنَاهَا وهي ظالمةٌ فهي خاويةٌ على عُروشها وبئرٍ معطلةٍ وقصْرٍ مشيدٍ * أَفَلَمْ يسيروا في الأرضِ فتكون لهم قلوبٌ يعقلون بها أو آذانٌ يسمعونَ بها فإنها لا تعْمَى الأبصارُ ولكنْ تعْمَى القلوبُ التي في الصُّدورِ﴾[26].

﴿أَوَلَمْ يَروْا إلى الأرض كم أنبتْناَ فيها من كل زوجٍ كريم. إنّ في ذلك لآيةً وما كان أكثرهم مؤمنين﴾[27].

﴿أَوَلَمْ يسيروا في الأرض فينظروا كيف كانَ عاقبةُ الذينَ من قبلهم كانوا أشدَّ منهم قوةً وأثاروا الأرضَ وعمَرُوها أكثر مما عَمَرُوها وجاءتْهم رسُلُهم بالبيِّنات فما كانَ الله ليظْلِمَهُم ولكنْ كانوا أنفسَهُم يظلمون﴾[28].

﴿أَفَلَمْ ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيَّنَّاها وما لها من فُروج * والأرضَ مددْناها وألقينا فيها رَوَاسِيَ وأنبتْنا فيها من كل زوْجٍ بهيج تَبْصِرَةً وذِكْرى لكل عبْدٍ مُنيب * ونزّلنا من السّماء ماءً مباركاً فأنبتنا به جنّات وحَبَّ الحصيد * والنخلَ باسقاتٍ لها طلْعٌ نضيدٌ * رزْقاً للعباد وأحْيَيْناَ به بلدةً ميْتاً كذلك الخروج﴾[29].

---

(٢٤) أنظر: القرآن، سورة النحل، الآيات (٦٥ - ٦٩).
(٢٥) أنظر: القرآن، سورة الأنبياء، الآية (٣٣).
(٢٦) أنظر: القرآن، سورة الحج، الآيتان (٤٥ - ٤٦).
(٢٧) أنظر: القرآن، سورة الشعراء، الآيتان (٧ - ٨).
(٢٨) أنظر: القرآن، سورة الروم، الآية (٩).
(٢٩) أنظر: القرآن، سورة ق، الآيات (٦ - ١١).

﴿أفلا ينظرون إلى الابِلِ كيف خُلقتْ * وإلى السماء كيف رُفِعَتْ. وإلى الجبال كيف نُصِبتْ * وإلى الأرضِ كيف سُطحتْ﴾[٣٠].

﴿أفَرَأيتُمْ ما تحرثون * أأنتم تزرعونه أم نحنُ الزارعون... أفرأيتم الماء الذي تشربون * أأنتم أنزلْتُموهُ من المُزْن أم نحن المُنزِلون... أفرأيتم النار التي تُورون * أأنتم أنشأْتم شجرَتَها أم نحن المُنْشِئُون * نحنُ جعلناها تذكرة ومتاعاً للمُقْوين * فسبّح باسم ربّك العظيم﴾[٣١].

في هذه الآيات التي اتجهت بكليتها إلى الطبيعة نجد فيها تقبُّلاً كاملاً للعالم، ولا أثر فيها لأي نوع من الصراع مع الطبيعة. فالاسلام يُبرز ما في المادة من جمالٍ ونُبلٍ كما هو الحال بالنسبة للجسم في موقف الصلاة، والممتلكات في الزكاة. إن العالم المادي ليس مملكة للشيطان، وليس الجسم مستودعاً للخطيئة. حتى عالم الآخرة، وهو غاية آمال الانسان وأعظمها، صوّره القرآن مغموساً بألوان هذا العالم. ويرى المسيحيون في هذا حسّيّة تتنافى مع عقيدتهم. ولكن الاسلام لا يرى العالم المادي مستغرباً في إطاره الروحي.

بعض آيات القرآن توقظ الفضول الفكري وتعطي قوةً دافعة للعقل المكتشف: ﴿... وجعلنا من الماء كل شيء حي...﴾[٣٢]. أو ﴿وفي الأرضِ قطعٌ متجاورات وجنات من أعنابٍ وزرع ونخيلٍ صنوانٌ وغير صنوانٍ يُسقى بماء واحد ونفضّل بعضها على بعضٍ في الأُكل﴾[٣٣].

والآية الأخيرة على الأخص تستفز الفكر، فهي تطرح مشكلة تكمن في أعماق علوم الكيمياء. والنتيجة أن المسلمين هم الذين وضعوا النهاية للجدل الذي دار حول قضايا جوهرية استحوذت على المسيحية عندما اتجهوا إلى الكيمياء. وكان هذا تحوّلاً من الفلسفة الصوفية إلى العلم العقلاني.

---

(٣٠) أنظر: القرآن، سورة الغاشية، الآيات (١٧ - ٢٠).
(٣١) أنظر: القرآن، سورة الواقعة، الآيات (٦٣ - ٧٤).
(٣٢) أنظر: القرآن، سورة الأنبياء، الآية (٣٠).
(٣٣) أنظر: القرآن، سورة الرعد، الآية (٤).

وفي جميع الآيات التي سبق اقتباسها من القرآن عنصر مشترك وهو الدعوة إلى الملاحظة، وهي فاعلية بواسطتها بدأت قدرة الانسان على العالم والطبيعة.

ولقد أثبت البحث في أساس القوة الغربية، أن هذه القوة لا تكمن في أسلحتها واقتصادها. فهذا هو المظهر الخارجي للأشياء فقط، وإنما يكمن في الملاحظة والمنهج التجريبي في التفكير الذي ورثته الحضارة الغربية عن «بيكون»(٣٤). وقد كتب «جان فوراستي» يقول: «إن ملاحظة الطبيعة والمجتمع والناس هو المرحلة الأولى في التعليم الأساسي لجميع الأطفال في العالم الغربي... وهو اهتمام بالعالم الخارجي مضاد لاهتمام فلاسفة البراهمة والبوذيين الذين انصرفوا عن العالم الخارجي إلى العالم الداخلي... إنه لا فائدة من هذا اللون من التفكير الذي يذهب إلى أن الناس يمكنهم أن يلحقوا بطريق التقدم ما لم يتبنوا مبادىء التفكير التجريبي لـ «جاليليو» و«باسكال» و«نيوتن» و«كلود برنارد». إن الشرط المسبّق لكل تقدم اقتصادي واجتماعي هو التغيير في وجهة التفكير.. التحول من التجريد إلى التعيين.. من العقلي إلى التجريبي.. من الركود إلى الابداع»(٣٥).

إنه من المستحيل تطبيق الاسلام في الممارسة العملية انطلاقاً من مستوى بدائي، فالصلاة لا يمكن أداؤها أداء صحيحاً إلا بضبط الوقت والاتجاه في المكان، فالمسلمون (مع انتشارهم على سطح الكرة الأرضية) عليهم أن يتوجهوا

---

(٣٤) استمد «بيكون» المنهج التجريبي من المسلمين. أنظر فصل (١١) من هذا الكتاب.

(٣٥) أنظر «جان فوراستي» و«باسكال» و«نيوتن» و«كلود برنارد» في كتبهم التالية:

- Jean Fourasti: The Civilization of Tomorrow (Zagreb: n. p., n. d.) p. 47 - 48.

ويرجع فوراستي هنا إلى الفكر التجريبي الذي وضعه «موريس فينوشيارو» و«جاليليو» في:

Maurice A. Finocchiaro: Galileo and the Art of Reasoning : Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method (Dordrecht, Holand: Ridel Publications, 1976).

- Blaise Pascal: Oeuvres Complète... (Paris: Hachette et Cie, 1965).

- Sir Isaac Newton, Works... Vol. 3: Remarks Upon a Discourse of Free Thinking (New York: AMS Press, 1966).

- Claude Bernard: An Introduction to the Study of Experimental Medicine, trans... (New York: Dover, 1957).

جميعاً في الصلاة نحو الكعبة مكيّفين أوضاعهم في المكان (على اختلاف مواقعهم). وتحديد مواقيت الصلاة تحكمه حقائق علم الفلك. ولا بد من تحديد هذه المواقيت (للصلوات الخمس) تحديداً دقيقاً خلال أيام السنة كلها. ويقتضي هذا تحديد موقع الأرض في مدارها الفلكي حول الشمس. وتحتاج الزكاة إلى إحصاء ودليل وحساب(*). ويتصل الحج بالسفر وضرورة الالمام بكثير من الحقائق التي يتطلبها المسافر إلى مسافات بعيدة. فإذا وضعنا الأمر في أبسط صوره، وإذا صرفنا النظر عن أي شيء آخر - (في الاسلام) - لوجدنا أن المجتمع المسلم، بدون أن يمارس أي شيء سوى هذه الأعمدة الخمسة للاسلام، يجب عليه أن يبلغ حدّاً أدنى من الحضارة، ومعنى هذا أن الانسان لا يستطيع أن يكون مسلماً ويبقى متخلّفاً.

كان هذا الاتجاه مقصوداً ولا شك. وتأتي الحجة على ذلك من تاريخ العلوم الاسلامية نفسها. فهي تبيّن لنا كيف أن تطوّر جميع الميادين العلمية في القرن الأول الاسلامي قد بدأت بمحاولات تحقيق الفرائض الاسلامية بأكبر دقة ممكنة.

لقد كان هذا أكثر وضوحاً، فيما يتعلق بتطوير علم الفلك نجد في كتاب «جنسر» (تاريخ العلوم الطبيعية) حقائق تؤكد فاعلية العالم الاسلامية وإنجازاته في مجال هذا العلم.

وجد المسلمون في وادي نهر الفرات علم التنجيم مزدهراً، وقد جمع معرفة هامة عن الظواهر الفلكية عبر ثلاثة آلاف سنة. ولكن لأن الاعتقاد بارتباط مصير الانسان بالنجوم (وهو ميدان اهتمام علم التنجيم) كان غريباً عن الاسلام، فإن التوحيد الاسلامي والعقلانية الاسلامية استطاعت أن تحوّل علم التنجيم إلى علم فلك. وقد أنشئت لهذا الغرض مدرسة بغداد لعلوم الفلك وسُميت باسم مرصدها الشهير. ويتحدث «سيديلوت» Sédillot عن ذلك، فيقول: «كان من أخص خصائص مدرسة بغداد لعلم الفلك منذ نشأتها - روحها العلمية: أن تنتقل من

(*) لعل المؤلف يقصد إحصاء المستحقين للزكاة، ودليل استحقاقهم الشرعي وحساب مقادير الزكاة (المترجم).

المعلوم إلى المجهول، وألا تقبل شيئاً كأمر ثابت ما لم يتم التحقّق منه عن طريق الملاحظة». وقد اقترب تقويم «الخيام» من الدقة التي يتميز بها التقويم «الجريجوري» الذي تستخدمه (أوروبا) حتى اليوم(٣٦). أما قوائم «توليدو» ـ التي تُنسبُ إلى مؤلفها «إبراهيم الزّركلي» وتختص بدراسة حركات الكواكب ـ فقد ظلّت لفترة طويلة من الزمن أساس علم الفلك في أوروبا. وأعلن «البيروني» أن الأرض تدور حول محورها أمام الشمس (وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض كما كان شائعاً قبله). وذهب «ابن باجّه» إلى أن مدارات الكواكب بيضوية وليست دائرية.

هذا الاهتمام الفذّ بعلم الفلك وبالعلوم الطبيعية خلال القرون الأولى للاسلام، كان نتيجة مباشرة لتأثير القرآن. لقد تحول الدين نحو الطبيعة، فبدأت مرحلة عظيمة في تطوّر العلوم. وكان هذا من أعظم الانجازات التي تحققت في التاريخ.

إن احتضان الدين للعلم اتجاه إسلامي، يمكن أن يرى في أحسن صوره في التحام المسجد بالمدرسة. ويرجع أول قرار لبناء المدارس قرب المساجد إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه). وقد تكرّر الأمر بذلك في عهد الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٨). ولم تنفصل المدارس عن المساجد إلا بعد ذلك بعهد طويل، وذلك عندما أنشئت المدرسة «النظامية» في بغداد. ومع ذلك، فقد استمرت البرامج الدراسية قائمة على مبدأ «الوحدة ثنائية القطب» ذاته.

لم يكن المسجد خلال تاريخه كله مجرد مكان للعبادة. يقول «رسلر» مؤكداً هذه الحقيقة: «في القرون الأولى (للاسلام) كان أي مكان يتجمع فيه أناس مخلصون ـ سواء كان مدرسة أو نادياً أو سوقاً ـ يُعتبر مسجداً»(٣٧).

---

(٣٦) أنظر: «لويلين بويز» Llewelyn Powys: Omar Kayyam: Rats in the Sacristy (Freeport, N. Y: Books for Libraries press, 1967) P. 125.

(٣٧) أنظر «رسلر» Jacque Risler: la Civilization Arab... P.128. وأنظر أيضاً مقال «ستيفانو بيانكو» Stifano Bianko: The Polyvalence and Flexibility in the Structure of thc Islamic City, (in Werk, Switzerland, Sept., 1976).

وقد نتج عن هذا الاتجاه ظاهرة لا تعرف إلا في إطار الثقافة الاسلامية، وهي ما يمكن أن يُطلق عليه «المسجدرسة»، وهو بناء فريد يجمع بين وظيفتي المسجد والمدرسة معاً، ولا يوجد له تسمية موازية في اللغات الأوروبية[٣٨]. هذا البناء المتميز هو المعادل المادي أو التقني لتلك المُسلّمة الاسلامية لوحدة الدين والعلم التي بدأ بها نزول القرآن نفسه: ﴿**إقرأ باسم ربك الذي خلق...**﴾[٣٩].

وقد انعكس المفهوم نفسه في جميع البرامج التي قدمتها هذه المدارس. وكانت المدرسة «النظامية» في بغداد، لزمن طويل، نموذجاً للمدرسة الاسلامية في كل مكان. وقد رأى الأوروبيون أن هذه المدرسة تعتبر مدرسة «دينية عليا». والحقيقة أن برامج هذه المدرسة ـ إلى جانب اشتمالها على علوم الدين من تفسير وحديث وأخلاق وعقائد ـ كانت تعنى على المستوى ذاته بالقانون (الفقه) والفلسفة والآداب والرياضيات والفلك والحقائق الأساسية لعلم الطب، كجزء لا يتجزأ من برامجها[٤٠]. وقد كانت «النظامية» نموذجاً يُحتذى لكثير من المدارس المماثلة، وأصبحت أكثر الأنماط شيوعاً في جميع المدن الاسلامية الكبرى.

ولذلك لا يمكن تصنيف المدارس في العالم الاسلامي وفقاً للمعايير الأوروبية، التي تقسم المدارس إلى مدنية ودينية. فهذا النوع من المدارس، اعتبرها المسلمون جميعاً أمراً طبيعياً، لأنها انبثقت مباشرة من الروح الاسلامية. وقد ظل الموقف سائداً إلى الوقت الحاضر، وحيثما وُجد اختلاف فمرجعه إلى التأثير الأجنبي. الوضع الأصلي للمدرسة يتوازى مع المفهوم الاسلامي الأساسي الذي يوحّد بين الدين والعلم. فأزهر القاهرة هو أكبر وأقدم مدرسة (أنشىء سنة ٩٧٢ م.)، ويُشار إليه دائماً كمسجد وجامعة. ولم يقتصر التعليم في الأزهر على

---

(٣٨) يوجد دليل تاريخي على أن المسجد الأول الذي بناه محمد (ص) بنفسه كان مدرسة في الوقت نفسه وكان يسمى «الصُفّة».

(٣٩) أنظر: القرآن، سورة العلق، الآية (١).

(٤٠) أنظر: «رسلر» المرجع السابق.

الدين فقط إلا في أحلك فترات التدهور. وفي سنة ١٩٦١ تم إصلاح الأزهر، واستعاد خاصيته الأصيلة المتكاملة. وفي باكستان عهدت الدولة إلى أئمة المساجد بتنفيذ برامج محو الأمية، وهو إجراء صحيح في حد ذاته، وإن كان يتم بفاعلية غير كافية. ويوجد نموذج مماثل في إيران، حيث يقوم الجنود المتعلمون الذين يؤدون الخدمة العسكرية من خلال تعليم الأميين القراءة والكتابة، وحيث تستخدم المساجد كمبانٍ مدرسية.

إن «المسجدرسة» أحد الرموز الاسلامية المعبرّة التي لا تقبل الزيادة أو النقص.

إن توجُّه الاسلام نحو العالم الخارجي يمنحه واقعية خاصة في فهمه للانسان. فتقبُّل الطبيعة بصفة عامة يتضمّن أيضاً تقبّل الطبيعة الانسانية. لقد رفضت جميع الأديان الأخرى هذا العالم، بما في ذلك جسم الانسان. والاسلام هو تحقيق الهدف المستحيل في نظر المسيحية ألا وهو الاعتراف بواقعية العالم. وتبدو بعض الآيات القرآنية غريبة في نظر الدين المجرد (على سبيل المثال تلك الآيات المتعلقة بتقبّل المتعة البدنية والحب الجنسي، والكدح والصحة). وهكذا تبلورت أكبر حقيقة حاسمة في تاريخ الأديان وفي تاريخ العقل الانساني بصفة عامة ـ تميّزت بظهور «دين العَالَمَيْن»..، أو ظهور النظام الذي يحتضن الحياة الانسانية بكل جوانبها. وتحقّق الانسان أنه ليس في حاجة إلى أن يرفض الدين من أجل العلم، أو يتخلى عن الكدح فى سبيل حياة أفضل من أجل الدين. إن الأهمية البالغة للاسلام تكمن في حقيقة أنه لم يغفل وجود المعاناة، وضرورة النضال ضد المعاناة وهذا هو المحك الحاسم في التاريخ الانساني.

في الوقت الذي يؤكد فيه الاسلام على عظمة الانسان وكرامته ويُبدي واقعيةً شديدة، تكاد تلغي البطولة عندما يتعامل مع الانسان كفرد. فالاسلام لا يتعسف بتنمية خصال لا جذور لها في طبيعة الانسان. إنه لا يحاول أن يجعل منّا ملائكة، لأن هذا مستحيل، بل يميل إلى جعل الانسان إنساناً. في الاسلام قدْرٌ من الزهد، ولكنه لم يحاول به أن يدمّر الحياة أو الصحة أو الفكر أو حب الاجتماع بالآخرين أو الرغبة في السعادة والمتعة. هذا القدْر من الزهد أُريد به

توازناً في غرائزنا، أو توفير نوع من التوازن بين الجسم والروح.. بين الدوافع الحيوانية والدوافع الأخلاقية. وهكذا ـ من خلال الوضوء والصلاة والصيام وصلاة الجماعة والنشاط والملاحظة والكدح والتوسّط ـ يواصل الاسلام عمل الفطرة في تشكيل الانسان. لا مكان هنا لمقاومة الطبيعة. والاستمرارية قائمة حتى عندما لا تتطابق الغايات.

إن هذا الموقف الاسلامي بالذات هو الذي سبّب سوء فهم (العقل الغربي) لهذا الدين ، وهو سوء فهم لا يزال مستمراً إلى اليوم .

لقد هاجم بعض النُّقاد الاسلام لحسّيته المزعومة، معزّزين دعواهم بمقتبسات من آيات القرآن وأمثلة من سيرة حياة محمد (ص). ونحن نقول بصراحة وبدون مواربة: نعم.. إن الاسلام يُدافع عن الحياة الطبيعية ولا يكرّس الزهد.. وأنه يدافع عن الثراء ضد الفقر، وعن قدرة الانسان على الطبيعة، ليس فقط على هذا الكوكب ولكن على الكون، ما أمكن له ذلك. ولكن لكي نفهم موقف الاسلام فهماً صحيحاً، لا بد أن ننظر إلى أفكار: الطبيعة والثروة والسياسة والعلم والقوة والمعرفة والسعادة بطريقة مختلفة عما اعتاد عليه الناس في الحضارة الغربية.

يتطلب الاسلام من الانسان أن يتحمل مسؤولياته كاملة، ولا يفرضْ على الناس مثالية الفقر والزهد والمعاناة(٤١). ولا يحرّم على الانسان تذوّق «ملح الأرض وماء المحيط المالح»(٤٢)، بل يفترض في الانسان أن يحيا حياة كاملة مليئة(٤٣). الحياة في الاسلام يحكمها عاملان متكاملان: أحدهما الرغبة الطبيعية في السعادة والقوة، والثاني الكمال الأخلاقي (أو الخلْق الدائم للذات). هذان العاملان يتعارضان، ويطرد أحدهما الآخر في إطار المنطق النظري فقط، ولكنهما

---

(٤١) يقول محمد (ص) في حديث له: «لا رهبانية في الإسلام».

(٤٢) أنظر: «أندريه جيد» André Gide: Fruits of the Earth, trans.. (London: Secker and Warburg, 1962).

(٤٣) ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحلّ الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ سورة المائدة، الآية (٨٧).

يتآزران بطرق عديدة في حياتنا وأمام أعيننا. وهذه إمكانية مُنحت فقط للانسان. ومن خلالها يتم الحكم عليه. ولكن كان الانسان أكثر شيء جدلاً.

تتهم الأناجيل الغرائز وتتحدث فقط عن الروح. أما القرآن، فإنه يستعيد هذه الغرائز لأنها حقيقة واقعة وإن لم يَكنْ فيها سموّ. يتناول القرآنُ الغرائز متفهماً لا مُتّهماً. ولحكمة ما، سجدت الملائكة للانسان(٤٤)، ألا يتضمن هذا السجود تفوّق ما هو إنساني على ما هو ملائكي، كما أن الدراما أكثر حقيقةً من المثل العليا المجردة. ليس الناس كائنات نبيلة حلوة الشمائل، إنما هم فحسب مهيأون لفعل الخير. إن لهم أبداناً وفيهم غلظة وتتجاذبهم الرغبات والمغريات من أقطارهم. وتحت تأثير رغبة شاذة أن نجعل من الناس كائنات معصومة من الخطأ خالية من الاثم، تحققنا فجأة أننا ـ بدلاً من ذلك ـ حصلنا على شخصيات زائفة حساسة شاحبة.. كائنات غير قادرة على فعل شر ولا خير. إننا عندما نفصل الناس عن أُمّهم الأرض نفصلهم عن الحياة، وحيث لا توجد حياة لا توجد فضيلة أيضاً.

لقد أثبت «فرويد» أن الغريزة الجنسية لا يمكن تدميرها وإنما فقط كبتها، وأنّ كبت الدوافع الجنسية يجلب مساوىء أكثر. فمهما كان مطلب العفة والكبت في المسيحية سامياً، إلا أن فكرة الاسلام عن ضبط الحياة الجنسية والتوسط فيها أنسب للانسان، لأن فيها اعتراف بالمشكلة ومواجهتها، وفي هذا المجال ليس الاسلام ديناً مجرداً، ذلك لأن البراهين التي تدعم الحياة الجنسية كلها براهين عقلية وعملية وليست دينية.

إن القضية التي نحن بصددها قضية اتساق الانسان مع نفسه، اتساقُ مُثله العليا مع رغباته المادية والاجتماعية والفكرية. ذلك لأن الصراع في هذا المجال الحيوي مصدر أساسي للأمراض العُصابية، يُضاف إلى المصدر الآخر، ألا وهو الصراع بين الانسان وبيئته.

نادراً ما يخاطب القرآن الانسان الفرد، وأكثر الخطاب القرآني مُوجّهٌ إلى

---

(٤٤) ﴿وإذْ قُلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس..﴾ سورة البقرة، الآية (٣٤).

«الناس»، وعندما يفعل ذلك يخاطبهم أحياناً كمجرد مواطنين في مجتمع. إن الانسان، كعضو في مجتمع، هو ابن هذا العالم. وهو فرد فقط عندما يسكن السماء! فالذي يجعل الانسان كائناً اجتماعياً ليست صفاته الفردية الخاصة به، وإنما صفاته التي يشترك فيها مع الآخرين. فإذا كان الفرد والمجتمع كلاهما قد تشكّل مستقلاً عن الآخر وفقاً لنماذج ومُثل مختلفة، فإن الصراع بينهما لا مناص منه. من هنا يأتي الاسلام لا ليؤكد الحبّ الانجيلي، وإنما ليؤكد على العدالة باعتبارها نظامه الأسمى(٤٥). ومن الواضح أنه أراد بهذا أن يعلّم المسلم كيف يتوحد كفرد ومواطن معاً، لأن العدالة فضيلة على المستوى الشخصي والمستوى الاجتماعي، أو كما قال أرسطو «فضيلة سياسية»(٤٦). ولهذا، فإنه من الممكن أن نتوقع أن يكون المسلم - بسبب التوازن بين المتطلبات المادية والأخلاقية عنده - في اتساق مع بيئته أكثر من أي إنسان آخر. أما التعاليم المسيحية - شأنها في ذلك شأن أي تعاليم مثالية أخرى - تؤدي إلى الاحباط وعدم الشعور بالأمن، وذلك بسبب التناقض البيّن بين الرغبات والواقع.. بين النظرية وبين الممارسة العملية(٤٧).

إن الاضطرابات العصابية والتشوّه الذي أصاب الانسان الغربي، يُعتبر جزئياً نتيجة للصراع الداخلي بين المثل العليا للمسيحية وبين النماذج السياسية للمجتمع التي تطوّرت منفصلةً مستقلة عن هذه المثل العليا. وهو وضع أصبحت

---

(٤٥) **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلْوُوا أو تُعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾**. سورة النساء، الآية (١٣٥).
وأنظر أيضاً: آيات أخرى كثيرة منها: الآيتان (٨ و٤٥) من سورة المائدة، والآية (١٥٢) من سورة الأنعام، والآية (٢٩) من سورة الأعراف...

(٤٦) أنظر: «أرسطو» و«توماس الأكويني»: Aristotle: Politics, trans... (Cambridge, Mas: Harvard University Press, 1959).
Thomas Aquinas: Summa Theologia (London: Blackfairs, 1964).

(٤٧) أنظر: «كارن هورني»: Karen Horney: New Ways in Psychanalysis (New York: W. Norton, 1939).

الكنيسة فيه ترعى الروح، وأصبحت الدولة تتحكم في الأجسام وفقاً للمسلّمة القائلة «إعط ما لقيصر لقيصر واعط ما لله لله»(٤٨). لقد سُمح للانسان الغربي أن يكون مسيحياً في حياته الخاصة، وأن يكون «مكيافيلياً» في معاملاته العامة وأعماله. والذين لا يستطيعون أن يحلّوا هذا الصراع أو يتحملوه يقعون فريسةً للاضطرابات العصابية. من ناحية أخرى، يكاد يُجمع الذين أُتيح لهم التعرف على العالم الاسلامي على انطباع، بأنه يوجد اتساق بين الانسان وبين مجتمعه، وباندماج الفرد في النسيج الاجتماعي. وليس هذا الالتحام صناعياً أو سياسياً أو قانونياً، وإنما التحام داخلي عضوي. هذه حقيقة قائمة رغم انتشار الفقر والتخلف في هذه البلاد.

لا شك أن محمداً (ص) قد دمغ التطرف، وقد نَسب إليه «رالف والدو إمرسون» حديثاً بهذا المعنى: «أنا خصيم تقي جاهل، وعالم كافر»(٤٩). لا شك أن الرسول (ص) كان خصيماً لكثير من الأضداد المتطرفة: المؤمنون الضعفاء، والحكام الذين لا يؤمنون بالله، والنفس النقية في بدن قذر، والنفس الفاسدة في جسم مهندم، كان محمد خصيماً للعدالة التي لا قوة تساندها، كما كان خصيماً للقوة الباغية. لم يكن محمد (ص) ليعترض على الغنى والوفرة، ولكنه كان يصرّ على الفضيلة مع الغنى، وكان بالتأكيد ضد الفضيلة العريانة العاجزة التى ليس لها من يحميها. وقد سوّى الرسول ﷺ الجهاد من أجل حياة أفضل، والجهاد ضد الطغيان والجهل والمرض والفقر والقذارة ـ بالفضيلة الأخلاقية. ليس المسلمون قدّيسين حتى عندما يصلّون ويصومون. إنهم أناس عاديون ـ رجالاً ونساء ـ يحلمون بالحب ومتع الحياة، ومع ذلك فهم انسانيون إلى النخاع، يشاركون في الحياة الواقعية ويعودون إليها دائماً. إنهم لا يعتزلون في الكهوف بعيداً عن المجتمع ولا يهملون أنفسهم. إنهم لا يسلّمون أنفسهم ليكونوا تحت رحمة أعدائهم، ولا يرفضون «التمتع بالطيبات التي رزقهم الله

---

(٤٨) أنظر: إنجيل متى (٢٢: ٢١).

(٤٩) أنظر: «رالف والدو إمرسون» Ralph Waldo Emerson: Conduct of Life, Nature and Other Essays (New York: dutton, 1915).

بها»[٥٠]. إن المسلمين لا يعتبرون الحرية الجوّانية كافية، فكل مؤمن يستمتع بهذا النوع من الحرية. ولكنهم يحرصون على الحرية المادية ولا يرضون بأن يكونوا عبيداً. وبرغم أنهم يؤمنون بأن هذه الحياة الأرضية ليست هي الحياة الوحيدة، فإنهم لا يزالون غير راغبين في الانسحاب منها.

يمكن تعريف الاسلام بأنه دعوة لحياة مادية وروحية معاً. حياة تشمل العالمين الجوّاني والبراني جميعاً، أو كما يقرر القرآن: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا**﴾[٥١]. انطلاقاً من هذا التعريف نستطيع أن نقول إن جميع الناس، أو أغلبهم، مسلمون بالامكانية[٥٢]. ولعل هذا هو المعنى الذي يشير إليه الحديث المنسوب إلى رسول الله (ص): «يولد الانسان على الفطرة وإنما أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه»، بمعنى أن كل طفل يولد مسلماً بالفطرة، وإنما يتحول إلى شيء آخر بواسطة والديه أو بيئته المحيطة. لا يمكن للانسان أن يكون مسيحياً حيث أنه ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[٥٣]. وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن يوجد الانسان فقط مجرد حقيقة بيولوجية أو عضواً في مجتمع - إنه لا يستطيع أن يستغني عن عيسى. لا يستطيع الانسان أن يحيا وفقاً لعيسى ولا أن يحيا ضدّه. وكل قدرِ الانسان على هذه الأرض أن يأخذ موقعاً بين هاتين الحقيقتين المتضادّتين. ومن هنا جاءت أهمية الاسلام باعتباره الحل الأمثل للانسان، لأنه يعترف بالثنائية في طبيعته[٥٤]. وأي حل مختلف، يُغَلّب جانباً من طبيعة الانسان على حساب جانبه الآخر، من شأنه

---

(٥٠) ﴿**قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون**﴾ سورة الأعراف، الآية (٣٢).

(٥١) أنظر: القرآن، سورة القصص، الآية (٧٧).

(٥٢) على حد تعبير «جوته» اذا كان هذا هو الإسلام فإننا جميعاً نحيا بالإسلام.

(٥٣) ﴿**لا يُكلّف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت...**﴾ سورة البقرة، الآية (٢٨٦).

(٥٤) ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فَطَر الناس عليها لا تبديل لخلْق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾. سورة الروم، الآية (٣٠).

أن يعوق انطلاق القوى الانسانية أو يُؤدي إلى الصراع الداخلي. إن الانسان (بطبيعته الثنائية) أكبر حجة للاسلام.

الاسلام والحياة

ليست الثنائية فلسفة سامية، وإنما هي نوع من الحياة الانسانية السامية. فالشعر من حيث المبدأ مسألة قلبية، إلا أن كبار الشعراء أمثال «هوميروس» و«الفردوسي» و«دانتي» و«شكسبير» و«جوته» - قد جمعوا في شعرهم بين العقل والمشاعر، وبين العلم والجمال. ولو أن الشعر يخص الفرد لا المجتمع إلا أن قصائد «هوميروس» ساعدت في تشكيل الأمة الاغريقية، كما ساعدت قصائد «هويتر» Whitter الغاضبة على القضاء على العبودية في أمريكا. وتنتمي الرياضيات إلى العقل ولكن «عالِم الرياضة الجيد لا بد أن يكون شاعراً أيضاً»[٥٥]. وكان العلماء الكبار في الطبيعة والفلك صوفيين أيضاً بمعنى من المعاني، ونجد مثال ذلك في كل من: «كوبرنيكوس» و«نيوتن» و«كبلر» و«أينشتين» و«أوبنهيمر». وينطوي «العقاب» على فكرة الثنائية أيضاً. فالعقاب، وإن كان إجراء قمعياً، إلا أنه من الممكن أن يكون حافزاً أخلاقياً قوياً، فإذا كان العقاب عادلاً كانت له قيمة تعليمية للمذنب ولغيره من الناس. فالخوف هنا بداية للأخلاق، كما أن خوف الله بداية لحب الله. وتعكس الثنائية نفسها أيضاً في الرياضة البدنية. فالرياضة البدنية، وإن كانت مجرد نشاط بدني، إلا أن لها قيمة تعليمية كبيرة. ويُقال إن الفيلسوف الاغريقي «أفلاطون» اكتسب اسمه من سعة منكبيه. وهكذا تدعّم القوة البدنية أحد أكبر العقول في كل الأزمان. فلا غرابة أن الجسم والنفس.. القلب والعقل.. العلم والدين.. علم الطبيعة والفلسفة - تجتمع كلها عند نقطة واحدة تمثل قمة الحياة. أما العقل العريان أو الالهام المجرد، فهما من علامات التدهور. في الوحدة ثنائية القطب يخدم المبدأ

(٥٥) «ويرستراس» Weirstrass, n. p. d.

العلْماني المبدأ الروحي.. نظافة البدن تساعد على تطهير النفس.. وتصبح الصلاة أسمى أنواع التأمل الروحي.

دعنا نطلّ على بعض الظواهر من هذا المنظور نفسه، فنسأل: ما هو الهدف مما يسمى «بالتعليم الطبيعي»؟ يعطي «روسّو» إجابة متميزة، حيث يقول: «إن الهدف هو أن نجمع في إطار واحد ما يعتبر جمعُهُ صعب المنال، إلا أن الرجال العظام قد نجحوا في تحقيقه، وأعني بذلك: القوة البدنية والقوة العقلية.. فكر الفيلسوف وقوة البطل الرياضي»(٥٦).

ويتحدث «مونتانْ» عن التعليم، فيقول: «لكي تقوي روح الطفل ينبغي أن نقوّي عضلاته»(٥٧). ويؤكد «روسّو» أن «لوك» Locke و«فلوري»Fleury و«دي كروزا» De Crusa يتفقون أيضاً على هذه النقطة، بينما يعود «روسّو» نفسه مرة بعد أخرى إلى هذا الموضوع، حيث يقول: «لا بد أن يكون الجسم قويّاً ليقدر على إطاعة العقل، فالخادم الجيد لا بد أن يكون قويّاً. وتفسح التجاوزات الطريق أمام الأهواء التي تُضعف أجسامنا في النهاية. وعلى العكس، يؤدي تعذيب البدن بالامتناع عن الطعام للنتيجة ذاتها، ولكن لسبب مضاد. فكلما كان الجسم ضعيفاً كان سلطانه أقوى (على العقل)، وكلما كان قوياً كلما كان أكثر طاعة. إن جميع الأهواء الحسّية مُختزنة في الجسم الضعيف: وكلما يقل إشباعها كلما أوقعت بنا الآلام»(٥٨).

القوّة ـ من حيث المبدأ ـ لا صلة لها بالأخلاق، ولكن في الحياة الواقعية لا توجد عدالة (حقيقية) بدون قوة تعززها. فالعدالة وحدةٌ تجمع بين مفهومي الانصاف والقوة معاً. ألم تتخلص الحركات السياسية من كثير من المظالم التي تحملتها الكنيسة والدين قروناً طويلة؟ لقد انبثقت أفكار المساواة والحرية والاخاء من الدين، ولكن من حيث الواقع ـ اذا كانت هذه المبادىء قد أصبحت

---

(٥٦) أنظر: «روسّو» في كتابه «إميل»... Rousseau: Emile

(٥٧) أنظر: «مونتانْ» Michel de Montaigne: The Education of Children, trans..., (New York: Appleton, 1899).

(٥٨) أنظر: «روسّو» المصدر السابق نفسه.

واقعاً - كان تحقُّقها من خلال الثورة.. أعني بواسطة السياسة والعنف. إن عجز الدين عن التنفيذ العملي، لبعض مُثله العظيمة التي بشّر بها، هوّن من مصداقيته أمام المستضعفين والمقهورين. وعلى العكس، أمكن تبرير العنف والسياسة لأنهما أوجدا الوسائل المطلوبة لتحقيق الأفكار العظيمة التي دعى الدين إليها وبشّر بها، ولكنه عجز عن ترجمتها إلى واقع.

خذ على سبيل المثال «العمل الانساني»، حيث نجد فيه من أول نظرة جانبين: الأول، هو النشاط نفسه وهو إنساني لا نفعي. والثاني، هو النتيجة المترتبة على هذا النشاط، أو الناتج الذي تحفز إليه المنفعة. إن الدين معنيّ بالجانب الأول والحضارة معنية بالجانب الثاني.

لقد حَدَّدَ الدين قَدَرَ الانسان على الأرض بقوله: «بعرق جبينك تأكل طعامك»[٥٩]. أما العلم والفلسفة المادية، فإنهما يَعِدَانِ بجنة أرضية خالية من العمل، حيث تحلّ الآلة محل الانسان تدريجياً في أداء عمله، وحيث تصبح أيام العمل أقصر وأقصر. يتطلب الدين العمل من أجل العمل كوسيلة لتجنب الوقوع في الاثم، فكما يقال: «عقل العاطل مسكن الشيطان»، ولأن هدف الدين ليس هو الانتاج وتكرار الانتاج للحياة المادية. أما الحضارة، فعلى خلاف ذلك، معنية بنتائج العمل أو بتعبير أدقّ «بالانتاج». وقد وجد «هنري لفيڤر» - الكاتب الماركسي - أنه من الضروري التأكيد على أن العمل - وفقاً للماركسية - «عنصر إنتاج وليس عنصر أخلاق»[٦٠]. إن تكريس العمل في أوروبا فكرة أساسها «بروتستانتي» وليس اشتراكياً كما شاع في اعتقاد الناس. فالدين يهمه أن يعمل الجميع بصرف النظر عن النتائج. والحضارة عكس ذلك لا تفكر إلا في النتائج، وهي تحاول أن تتجنب العمل بقدر ما تستطيع، وذلك من خلال تأجير قوة العمل: سواء كانوا عبيداً في الزمن السالف أو آلات في الزمن اللاحق.

---

(٥٩) أنظر: سفر التكوين (٣: ١٩).

(٦٠) أنظر: «هنري لفيڤر»
Henri Lefebvre (Paper read at the Geneva International Encounters).

لقد حلّلنا العمل في عرضنا السابق إلى عناصره، ورأينا أن العمل كنشاط نافع له جانبان: جانبه الأخلاقي وجانبه الاقتصادي؛ فهو دفاع ضد الشر والهوى كما أنه دفاع ضد الفقر، و«العمل» بهذه الصفة الثنائية ظاهرة إسلامية.

يمكن ملاحظة التوازي بين النّافع والأخلاقي بوضوح في ظاهرةٍ تهمّ كلٌّ من الحياتين الطبيعية والاجتماعية للانسان، إنها ظاهرة منع أو تحديد الزواج من الأقارب خلال تاريخ تطوّر الأسرة الانسانية. في هذه الناحية، نجد أن موقف العلم والأخلاق مُتَّفقان اتفاقاً كاملاً.

لقد وُجد تحريم زواج الأقارب الأدْنيْن في كل بقاع العالم وفي جميع الأزمنة. وهذا مثل حي لما يمكن تسميته بالاسلام «الفطري»، وكأن الحياة نفسها قد اهتدت إلى طريقها الاسلامي(٦١).

فهل تحريم زواج الأقارب دوافعه أخلاقية بحتة، أم أن له أسباباً بيولوجية دفعت إليه؟ قد لا توجد إجابة بسيطة على هذا السؤال. إلا أن الأسباب البيولوجية بعيدة عن الشك. وقد كتب في ذلك «تيمرْيازوف» Timiriazov - عالم البيولوجيا الروسي - يقول: «توجد أدلة كثيرة تبرهن على أن القرابة الشديدة بين الأبوين تؤثر على صحة الأطفال. ولا ضرورة أن نحاول اليوم مرة أخرى أن ندلل على صحة ذلك، لأن سلسلة من التجارب قد أثبتت أن هذا قانون طبيعي لا يخص الانسان وحده وإنما ينطبق على الحيوان والنبات كذلك، إنه قانون ينطبق على العالم العضوي بأسره»(٦٢). ويلاحظ أيضاً أن تحريم زواج الأقارب قديم جداً، وهي حقيقة لا بد أن تؤدي إلى استنتاج أن هذا التحريم مبنيّ على اعتبارات أخلاقية. وتبقى الحقيقة عبر التاريخ حتى وقتنا الحاضر أن زواج

---

(٦١) من الغريب أن الشعوب البدائية قد وجدت أجراء بسيطاً ولكن كفؤًا ضد انتهاك غير مقصود لهذا التحريم. ففي بعض القبائل الافريقية والأسترالية نظام اجتماعي تنتمي بمقتضاه كل قبيلة إلى مجموعة «طوطمية» تتألف بدورها من عائلات زواجية لها رمز خاص بها من الحيوانات أو النباتات. وعندما يقرّر شاب أن يتزوج فإنه يستطيع أن يختار عروسه من مجموعة تختلف في رمزها الطوطمي عن رمز مجموعته التي ينتمي إليها.

(٦٢) «تيمزيازوف» Timiriazov.

الأقارب (المحارم) أعتُبر خطأً أخلاقياً، ومن ثم كان تحريمه. ومهما يكن الأمر، فإن هذا مثل كامل على التوافق بين الأخلاق والعلم، وهو يمثّل جوهر ما نسميه بالمدخل الاسلامي.

لو تأملنا في بعض الظواهر الهامة التي صاحبت تطور علم الطب لأدركنا طبيعته «الثُّنائية». فالطب - سواء في الماضي أو الحاضر - لم يكن أبداً علماً بحتاً. لقد جمع الحكمة والأخلاق والنظام الروحي في وقت واحد. وقد اكتُشفت حديثاً أمراض لم يُعرف لها أسباب عضوية محدّدة. ونُسبت هذه الاضطرابات التي يعاني منها المريض إلى حياته النفسية. ومن هنا نشأ فرع حديث في الطب اختص بدراسة التأثير المتبادل بين الجسم والنفس، وهو علم الطب « السّيكوسوماتى » أى (النفسجسدى) . هذا العلم يعتبر القروح والربو الشُّعبي والبدانة والسُّكّري والشقيقة (الصداع النصفيّ) وأنواع الصداع الأخرى وبعض الاضطرابات أو الآلام الروماتزمية، كل هذه الأمراض في أساسها ذات أصل نفسي. وقد دلّت البحوث العلمية بالفعل أن هذه الأمراض وغيرها ترجع إلى الصراعات النفسية والضغوط، وأن التغيّرات العضوية المصاحبة ذات قيمة ثانوية وفي بعض الحالات تختفي تماماً من الوجود.

ولهذا السبب لا يمكن اختزال العلاج الصحيح إلى مجرد علاج «طبيعكيميائي» أو مجرد جراحة، بمعنى آخر لا يمكن اختزال العلاج إلى مجرد التدخل الآلي والجراحة. ويتعاظم اليوم وعي الطب المعاصر بقصور «الطب الآلي»، حيث أنه لا يوجد في الواقع مرض، وإنما يوجد شخص مريض. والطب ليس معنياً بالظواهر ولكنه معنيّ بالناس، أو بتعبير أدق بالأشخاص. فالسبب الواحد «للمرض» لا يؤدي بالضرورة إلى النتيجة نفسها (عند جميع الأشخاص). فالمرض الواحد، وكذا علاجه، لا يمكن أن يتطابقا عند شخصين مختلفين. ولذلك قد تكون هناك أجزاء من الحقيقة لا يصحّ أن نستبعدها في القصص القديمة عن الشفاء عن طريق التقاليد القديمة والصلاة والقرابين والصيام.. ولا يزال أثر من هذه الاتجاهات قائماً حتى اليوم، كما في بعض مستشفيات باريس

حيث تُستخدم الموسيقى في العلاج[٦٣]. لأن المرض ليس مجرد حالة جسمية أو مجرد اضطراب «طبيعكيميائي». وسيبقى الطب ـ على خلاف الكيمياء والفلك ـ يتردد بين قطبين، لأن الكيمياء والفلك موضوعهما المادة، أما موضوع الطب فهو الحياة أو بمعنى أدق الحياة الانسانية. إن الطب، شأنه في ذلك شأن أي شيء، معنيّ بالانسان مباشرة ـ عليه أن يحقق التكامل بين العلم والدين

فإذا نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية، نلاحظ مثلاً أن كل فن يتضمن صنعةً. ولا أحد يستطيع أن ينكر الفرق بين الفن وبين الصنعة، ولا أن يتجاهل ما بينهما من عناصر مشتركة. في قانون نقابة باريس للرسّامين والمثّالين ـ الذي يرجع تاريخه إلى سنة ١٩٣١ م ـ نستطيع أن نتحقق من أنه لم يكن يوجد اختلاف بينه وبين قانون أي نقابة حِرَفيّة، حيث نجد فيه شرطاً يتعلق بالتدريب و«التّمهُن» وإنشاء ورش العمل... إلخ. ويمكن هنا دائماً أن نلاحظ اتجاهين متعارضين بهذا الخصوص: الأول، هو أن الفن كان (ولا مناص) منفصلاً عن الصنعة. الثاني: أن هذا الانفصال لم يكن كاملاً أبداً ـ فقد ظل الفن والصنعة يحتفظان ببعض الملامح المشتركة. فلم يكن العمل الانساني آلياً آليةً كاملة، ولا كان قاصراً على الابداع فقط. ولا توجد صنعة لا تتضمن قَدراً من الابداع، ولا يوجد فنٌ لا يتضمن قَدْراً من الصنعة. ونستطيع أن نلاحظ الثنائية ذاتها على مستويات أخرى: الفنان وبائع اللوحات الفنيّة.. الكاتب والناشر.. رجل المعمار ورجل الاستثمار...

يبرهن تاريخ الموسيقى، على اعتماد الفكرة والتكنيك كل منهما على الآخر. فقد كان كبار المؤلفين الموسيقيين ـ أمثال «بتهوفن» و«باخ» و«موزار» ـ معنيّين، إلى جانب التأليف، بمشكلات التكنيك الموسيقي وتنظيم الأوركسترا. ولا يمكن تخيُّل سمفونيات «بتهوفن» ـ وهي قمة الموسيقى الغربية ـ بدون التحسينات التي طرأت على التكنيك الموسيقي الذي سبق ظهورها. فقد زاد عدد الآلات الموسيقية زيادة كبيرة، وتخصّصت الآلات ونُظّمت في مجموعات في الاطار الكلّي للأوركسترا، التي أصبحت تضم حوالى ١٥٠

(٦٣) «يهودي مينوهن» هو رئيس فريق العلاج بالموسيقى.

عازفاً. وهكذا، لم تكن الموسيقى السمفونية ممكنة بدون الأوركسترا كأساسها التكنيكي الخارجي.

كانت الحياة دائماً نتيجة التفاعل المتبادل بين عاملين مستقلّين. فمن الناحية البيولوجية، هي الوحدة بين المبدأ «الطبيعكيميائي» ومبدأ آخر لِنُسمِّهِ مبدأ «الانتليخا»(٦٤). ومن الناحية التاريخية، هي التأثير المشترك للأساس المادي وللتأثير الخلّاق لعامل الوعي الانساني متمثلاً في الشخصيات القوية والأفكار الكبرى والمثل العليا. فالوضع التاريخي في أي لحظة من الزمن هو نتيجة التفاعل بين هذين العاملين المستقلين بصفة أساسية.

إن التأثير الانساني على مجرى التاريخ يتوقف على قوة الارادة والوعي. وكلما عظُمت القوّة الروحية للمشارك في الأحداث التاريخية كلما عظُم استقلاله عن القوانين الخارجية، والعكس صحيح. من حيث المبدأ: الانسان حرٌ حُرِّية كاملة، وليس للقوانين الخارجية سلطان عليه، فقد تمكّن الانسان بقوة إرادته أن يقاوم الأمراض والمخاطر. إن الانسان إذا وجد نفسه بين الأُسود قد يهلك، ولكن هذا القانون الواضح لا ينطبق على مدرّب الأسود. والتاريخ قصة متصلة من مجموعات صغيرة من أناس تميّزوا بالحسْم والشجاعة والذكاء، تركوا طابعاً لا يُمحى في مجرى أحداث التاريخ وتمكّنوا من تغيير مساره.

إن قوة الظروف الموضوعية تتزايد بالنسبة ذاتها التي يتناقص فيها العامل الفردي.. فكلما أصبح هذا خاملاً غير فعّال، كلما نقص قدْره في الانسانية وزاد نصيبه من الشيئية . إننا نملك القدرة على الطبيعة وعلى التاريخ إذا كانت لدينا القدرة على أنفسنا. هذا هو موقف الاسلام من التاريخ.

هذه النظرة الاسلامية الجوهرية للأحداث التاريخية تستطيع أن تفسّر لنا سير التاريخ، وأن تحدد نصيب الناس في الأحداث التاريخية، وأن تحدد قدرتهم على

---

(٦٤) مصطلح «انتليخا» Entelechy يشير إلى قوة افتراضية - وفقاً لبعض المذاهب الحيوية - كامنة في المواد الحية تقوم بتنظيم أو توجيه العمليات الحيوية في الكائن الحي، ولكنها أخفى من أن تنكشف بواسطة البحث العلمي.

الأحداث التاريخية، وحدود هذه القدرة، أي في إمكانها التمييز بين «ما يستطيع» الانسان عمله، وما «ينبغي عليه» عمله كموضوع للأحداث التاريخية. هذه النظرة تفسر لنا التأثير الخلّاق للمثل العليا في الواقع التاريخي، وتغيير هذا الواقع خلال إرادة الانسان وطاقته. ومن ناحية أخرى، تفسّر لنا دور العوامل الموضوعية أو ضرورة الاعتماد على الحقائق. إن هذه النظرة الاسلامية ترفض الحتمية التاريخية كما ترفض أي مثالية فارغة لا جذور لها في الواقع. إن الحقائق والأفكار، ومن ثم الواقع والانسان، يأخذ كلٌّ منهما حدوده في هذا المفهوم.

الفصل التاسع

الطبيعة الاسلامية للقانون

قوانين المجتمع الحقيقية هي تلك القوانين
التي، بجانب التهديد بالعقاب، تُلزم
ضمير المواطنين أيضاً.

جانبان للقانون

إذا عرّفْنا النظام القانوني بأنه المصلحة الانسانية تمّ إقرارها كحق، فإن كُلاً من الدين المجرد والاشتراكية لا يصلحان للقانون، فالدين لا يفهم المصالح والاشتراكية لا تفهم الحقوق.

لا يقوم القانون على المصلحة وحدها ولا يمكن أن يقوم على ما يسمى «بالمصلحة المشتركة»، لأن المصلحة المشتركة والحق الفطري «للفرد» عادة ما يتعارضان. فإذا انتفت صفة الانسان الشخصية واعتُبر مجرد عضو في مجتمع ـ كما هو الحال في النظام الاشتراكي ـ فإن الانسان بداهةً ليس له حقوق مطلقة أو فطرية، ولكن له حقوق تمنحها الدولة فقط. وفيما عدا ذلك ليس لعضو المجتمع حقوقٌ أخرى.

الحقوق غير قابلة للتلاعب بها إذا كانت أصيلة وليست مُعلَّقةً بإرادة ملك أو برلمان أو طبقة اجتماعية ـ أي اذا كانت هبة من الطبيعة أو بالأحرى من الله، وأن تكون قد بدأت مع خلق الانسان. الحقوق مظهر لكرامة الانسان، ولأنها كذلك، فإنها تتجاوز الزمن والظروف والتاريخ وتسمو إلى فعل الخلق. وهنا تكمن العلاقة بين الحقوق الطبيعية والدين، والاختلاف بين هذه الحقوق وبين المذاهب المادية.

كتب ماركس عن المشكلة اليهودية سنة ١٨٤٤: «إن ما يسمى بحقوق الانسان، تمييزاً لها عن حقوق المواطنة، ليست سوى حقوق عضو في الطبقة الوسطى.. أعني حقوق الرجل الأناني منفصلاً عن غيره من الناس والمجتمع». ويأتي مفكر آخر من المدرسة المادية هو «جيرمي بنتام»، فيكتب عن حقوق الانسان بازدراء، حيث يقول: «حقوق الانسان هُراء والحقوق الطبيعية للانسان أكثر هُراءً». وأطلق «بنتام» مرة على الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان بأنه «عمل ميتافيزيقي»، وإنه لكذلك بمعنى من المعاني. إن البحث عن أصل المثلث الفرنسي: الحرية والمساواة والاخاء، يؤدّي بنا إلى الاعلان الأمريكي للاستقلال

سنة ١٧٧٦، وقد أكّد «جلينك» أن إعلان حقوق الانسان كان نتيجة لحركة الاصلاح الديني وليست الثورة الفرنسية[١].

لقد حاول «ارنست بلوك» أن يوفّق بين الماركسية والحقوق الطبيعية للانسان، ولكنه اضطر في النهاية إلى أن يقول: «لا يمكن القبول بأن الانسان حر ومساوٍ للآخرين بالميلاد، فلا يوجد حقوق إنسانية فطرية، ولكن الحقوق يتم الحصول عليها، أو يجب الحصول عليها من خلال الصراع»[٢].

وفقاً لهذه النظرة.. ليس التاريخ صراعاً بين حقوق متعارضة، ولكنه صراع بين مصالح متعارضة، وهذا هو معنى «الصراع الطبقي». فالطبقة التي تخرج منتصرة في هذا الصراع تعلن مصالحها ـ أو إرادتها ـ قانوناً. ولذلك يقول الماركسيّون: «القانون هو إرادة الطبقة الحاكمة تحوّلت إلى اجراءات قانونية». وبناء على ذلك ينتفي الصواب والخطأ.. ولا يكون هنالك عدالة أو ظلم، فالمسألة ليست إلا مصلحة تعلن انتصارها في هذا الصراع[٣].

فإذا كان هذا هو الحال، فإن القويُّ وحده هو الذي يستأثر بجميع الحقوق. وهذا يتعارض تعارضاً تامّاً مع القانون الذي هو بطبيعته حق الأضعف، لأن القوي ليس في حاجة إلى قانون. لقد كان القانون دائماً هو وسيلة الضعيف في مواجهة القوي، مثلما أن حرية الرأي والعقيدة في أساسها حق في أن يكون لك رأي أو عقيدة مخالفين للآخرين. أما القانون الذي يعطي المواطن «حق» التصفيق وتمجيد الطبقة الحاكمة فليس قانوناً، بل مسخرة. إن محك اختبار شرعية أي

---

(١) أنظر: «جلينك» Jellinek: Die Erklarung der Menschenrechte, 1904.

(٢) أنظر: إرنست بلوك Ernest Block: Natural Law and Human Dignity (Beograd: n.p., 1977).

(٣) إحدى تعاريف القانون تقول: القانون هو مجموعة القواعد التي تعبّر عن إرادة الطبقة الحاكمة... ويتم تطبيق هذه القواعد بقوة الدولة بغرض تعزيز وتقوية وتطوير العلاقات والظروف الاجتماعية لتتواءم مع إرادة ومصلحة الطبقة الحاكمة. أنظر: Vishinsky: The Main Tasks of the Science of Soviet Socialistic Law, 1938. وصاحب هذا التعريف ـ باعتباره المدعي العام الرئيسي للدولة أثناء حركة التطهير (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩) في الاتحاد السوفياتي ـ كانت لديه الفرصة كاملة ليرى إلى أين يؤدّي بنا مثل هذا التعريف.

نظام اجتماعي هو الطريقة التي يُعامل بها المعارضون والأقليات. إن سلطة القوي حقيقة واقعة، وأما القانون فليس كذلك. فالقانون يبدأ حيث تنتهي حدود هذه السلطة، حيث يتبنّى موقف الضعيف بدلاً من مصلحة القوي. ولهذا السبب تناضل الشعوب في سبيل الدستور، ويسعى كل ملك للتخلص منه.

يقول: «إرنست بلوك» صادقاً: «إن كل دكتاتورية تعليق للقانون»، وينطبق هذا على دكتاتورية «البروليتاريا». أليست دكتاتورية «البروليتاريا» - كما يقول «لينين» - «حكماً غير مُقيّد بقانون.. قائماً على العنف»؟ ألم تبرهن الخبرة على أن دكتاتورية «البروليتاريا» قد تحولت إلى دكتاتورية سكرتارية الحزب الشيوعي. إن التأكيد على أن القانون هو إرادة الطبقة الحاكمة إبطال لجوهر القانون. وتعريف «لينين» «أن القانون إجراء سياسي» أو أن «ضمير القانون جزء من الضمير السياسي»[٤] له المعنى نفسه. ولا شك أن إنكار القانون له ما يوازيه في إنكار الدين، وهما نتيجة مباشرة للفلسفة المادية. كيف يتسنّى شجب سلطة القويّ في غياب مبادىء الدين؟ ولم تتحمل أمةٌ وجود أقلية بينها يمكن بسهولة القضاء عليها أو تجريدها من ممتلكاتها؟ وأي مبادىء انتهكها البيض في أمريكا عندما أوشكوا أن يُبيدوا تماماً جميع السكان الأصليين؟ فإذا كان القانون هو إرادة الطبقة الحاكمة - كما يزعم الماركسيون - فإن طبقة البيض كان لها الحق في أن تفعل ما فعلت، لأنها كانت الأقوى والأكثر تقدماً، وباختصار «كانت الطبقة الحاكمة» المُهيمنة. وأي مبادىء انتهكها الرأسماليون خلال الفترة التي أطلق عليها «ماركس» فترة تكديس رأس المال؟ إذا كان القانون هو إرادة الطبقة الحاكمة - كما يزعم الماركسيون - فإن الرأسماليين لم يرتكبوا إثماً وإنما قاموا بتنفيذ القانون، والذي أذنب كان هم العمال الذين قاوموا.. العمال هم الذين انتهكوا القانون لأنهم كانوا يعملون ضد إرادة الطبقة الحاكمة، وبمعنى آخر كانوا

(٤) أنظر: «ڤيشنسكي» Vishinsky: The Law of the Soviet State, trans... (New York: Macmillan Co., 1948). See also Karl Marx's position on the subject (Introduction, ibid., p.37: «إن المجتمع لا يقوم على القانون، فهذا وهم رجال القانون. بل يقوم القانون على المجتمع بمعنى أنه تعبير عن المصالح والاحتياجات التي تنبثق من الوسائل المادية للإنتاج».

يعملون وفق مبدأ تقييد هذه الارادة، وهو مبدأ مضاد[٥]. إن تحليلنا لطبيعة مبدأ إرادة الطبقة الحاكمة باعتبارها قانوناً، يضعنا وجهاً لوجه أمام المشكلة نفسها التي واجهناها ونحن نبحث في جوهر الحياة والفن والحرية.

إن قوانين المجتمع الحقيقية هي تلك القوانين التي ـ بجانب التهديد بالعقاب ـ تُلزم ضمير المواطنين أيضاً. وكل نظام قانوني هو كذلك، أو على الأقل يتظاهر بأن يكون كذلك. إن دكتاتورية البروليتاريا تنحني قهراً تجاه الديمقراطية في الممارسة العملية. أي أن القانون الذي تحدّد باعتباره «إرادة الطبقة الحاكمة» يتوقف عن أن يكون «إرادةً» ليصبح «عدالةً»، أو بمعنى آخر تستقيم طبيعته ليعود قانوناً. إنها الثنائية التي لا يمكن الفكاك منها. وفي المجتمع الاشتراكي هي تقليد للثنائية الأصيلة للقانون.

فإذا تحطمت هذه الثنائية يتلاشى القانون. فهو إما أن يتقلص إلى مصلحة السلطة السياسية، وإما أن يتسامى إلى فكرة مجردة أو دعوة أخلاقية، وفي كلا الحالين يتوقف عن أن يكون قانوناً.

معنى هذا، أن القانون لا يمكن أن يقوم على واحد من المبدأين فحسب: فلا المسيحية وحدها ولا المادية وحدها، يمكن أن تنتج نظاماً قانونياً. فالقانون كما يراه المسيحيون محاولة وهمية لتنظيم هذا العالم.. محاولة مصيرها الفشل في النهاية. لقد جاء عيسى (عليه السلام) ليستعيد المحبّة ولم يأت من أجل العدالة التي قررتها التوراة. ولكن المحبة لا تنتمي إلى هذا العالم.. إنها فضيلة سماوية[٦]. ولم يعترف المسيح بالحاجة إلى قُضاة[٧]، بينما قطع «هوجو

---

(٥) رغم أن الرومان اشتهروا بأنهم مُلاك العبيد الا أن قانونهم أعلن مبدأ حرية الإنسان: (جميع الناس منذ البداية مولودون أحراراً)، بدون هذا لم يكن ليكون القانون قانوناً وإنما «إرادة الطبقة الحاكمة».

(٦) أنظر: «توماس الأكويني» St. Thomas Aquinas: Basic Writings ...«Summa Theologia... (New York: Randon House, 1945).

(٧) أنظر إنجيل لوقا (١٢: ١٣ ـ ١٥): «قال له نفر من جمهور المحتشدين: أيها المعلّم قل لأخي أن يشركْني في الميراث، فقال له [المسيح]: أيها الرجل من جعلني قاضياً أو =

جروتيوس» Hugo Grotius الرابطة السابقة بين القانون الطبيعي وبين «موعظة الجبل»، لأن موعظة الجبل «على درجة سامية من القداسة».

إن القانون موضوعي مغموس في السياسة والمجتمع، موجّهٌ كلّيةً نحو هذا العالم. ولكنه في الوقت نفسه ينطوي على معايير أخلاقية، ويهدف إلى إقامة مبدأ العدل في هذا العالم، وهو مبدأ أخلاقي.. يعني شيئًا ليس من «هذا العالم». بهذا المعنى يكون القانون «وحدة ثنائية القطب»، شأنه في هذا شأن الانسان والاسلام.

لا يمكن إقامة القانون على الدين المجرد وحده أو المادية وحدها، ولا أن يقوم متعارضاً معهما. فبدون التأكيد المسيحي على قيمة الشخصية الانسانية، وعلى نية الانسان القلبية واستقامته، وعلى حقوق الانسان الطبيعية ـ وغيرها ـ بدون ذلك لا يقوم القانون. ومن ناحية أخرى، بدون الاعتراف بقيمة هذا العالم وأهميته، وبدون الاعتراف بالمصالح والسلطة، أي بدون هذا الذي أكدته اليهودية، لا يكون للقانون معنى. بدون المدخل المسيحي لم يكن القانون ممكناً، وبدون المدخل اليهودي لا يصبح ضرورياً. ونستطيع من هذه المقدمة أن نستخلص أن القانون «إسلامي» بحكم طبيعته.

يعتبر القانون ـ من الناحية التاريخية ـ ظاهرة تعبّر عن مرحلة ناضجة من الحياة الثقافية. فهو يظهر في وقت تتوازن فيه الطموحات الدينية والاجتماعية للناس. أي في وقت لا تزال فيه المشاعر الدينية قوية وقادرة على التأثير في حياة الناس، ولكنها مشاعر محدّدة بأسباب عقلانية نفعية لحضارة تزحف على الأبواب. فبجانب الانسان الذي تأكّدت قيمته خلال الدين يبرز المجتمع أيضاً كواقع مستقلّ. في هذه اللحظة يصبح الانسان والمجتمع قيمتين متساويتين. وتوازنهما (التوازن الاسلامي) شرط لاقامة وتطوير نظام قانوني كامل.

هذا الموقف يمكن ملاحظته في نشوء ثلاثة نظم قانونية شهيرة في التاريخ، هي: الرومانية والاسلامية والأوروبية.

= مُقتسماً بينكم، وقال: كونوا على حذر وابتعدوا بأنفسكم عن الشهوات فحياة الإنسان ليست في وفرة ما يمتلك من أشياء».

كانت المرحلة الأولى للقانون الروماني التي تُعرف باسم «زمن القانون المدني» (فترة الملكية والقرون الثلاثة الأولى للجمهورية) تتميز بتطابق تام بين القانون والدين. فالقانون المدني كان ينطوي على المبدأ الديني، والعكس بالعكس. وقد انفصل هذان المبدآن ـ مؤخراً ـ أحدهما عن الآخر. وكان لزاماً على الحضارة الرومانية والفكر السياسي الروماني أن يستوعبا الفلسفة الأخلاقية الدينية «للرواقيين»(*)، حتى يتمكنا من تطوير القانون الروماني.

وهكذا التحق مبدأ الرومان الامبراطوري (المصلحة) Utilatis[8] بالفكرة «الرواقية» المثالية «للقانون العام» Lex Universalis، فبدون هذا التلقيح لم يكن في إمكان الحضارة الرومانية وحدها أو الفلسفة الرواقية وحدها أن تبني النظام القانوني الروماني[9].

في الاسلام نجد نوعاً من «وحدة الهويّة» بين القانون والدين، ونرى غالبية رجال الفكر الديني الكبار في الاسلام قد ألّفوا كتباً في الفِقه وأصوله[10]. وإنه ليصعب على الأوروبيين أن يُميّزوا بين القانون وبين الدين في هذه المؤلفات، كما أن الاسلام لا يعترف بهذا الانفصال، بمعنى أن القانون إنما هو نتاج طبيعي للإسلام . كتب « ألفريد كريمر » Alfred Kramer يقول : « إن العرب [المسلمين] هم الأمة الوحيدة خلال القرون الوسطى الأولى التى استطاعت، فى تطويرها للقانون، أن تحقق إنجازات باهرة. هذه الإنجازات تقف بعظمتها مباشرة مع الأعمال التي حققها الرومان، صُنّاع القانون في العالم».

(*) «الرواقية» مذهب فلسفي أنشأه «زينون» حوالى عام ٧٠٠ ق. م. ويشتهر عن «زينون» قوله: «إن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثر بالفرح أو الترح وأن يخضع من غير تذمّر لحكم الضرورة القاهرة». (المترجم).

(٨) أفضل أجزاء القانون الروماني نتجت من تأثير الرواقيين، مثال ذلك: (هذه هي القاعدة: أن تحيا مستقيماً، لا تؤذي أحداً، وأن تعطي كل ذي حق حقه).

(٩) لقد اتصل الرومان بالقانون الطبيعي الذي اعتنقه «الرواقيون» أثناء وجود «بانتيوس» Pantius - أحد أكبر الرواقيين المشهورين - في روما سنة ١٥٠ ق. م. وتعتبر أعمال «شيشرون» أبرز نتائج هذا المركّب. وللتوسّع في دراسة تأثير الرواقيين على القانون الروماني، أنظر: Barth's Die Stoa, P. 120 FF.

لقد بدأ تطوير القانون - في التاريخ الأوروبي - مع التغلّب على سلطان الكنيسة، واستمر حتى ظهور النظريات الاشتراكية والشيوعية في العلوم الأوروبية. هذه القرون القليلة - التي تعايشت فيها عناصر من الثقافة الأوروبية والحضارة الأوروبية - كانت فترة نشأة الدساتير والقوانين الكبرى في أوروبا. هذه الثُنائية - في جوهرها ثُنائية إسلامية - وهي تنعكس بوضوح في المجموعة القانونية الكبرى لـ «هوجو جروتيوس»، وهو الشخصية الرئيسية في التفكير القانوني الأوروبي. فبانتهاء عصر الاصلاح الديني قام «هوجو جروتيوس» بتلخيص أفكار كُتّاب القانون الكاثوليك والبرتستانت، وأثبتّ كيف أن القانون معتمد على الأخلاق والدين ومستقل عنهما في الوقت نفسه. وبسبب هذه الثنائية جاء بعض الكُتّاب المتأخرين أمثال «وِرْنر» Werner و«أهرنز» Ahrens، فحاولا إثبات أن التفريق بين القانون والأخلاق كان إنجازاً عظيماً حققه «جروتيوس». بينما ذهب آخرون مثل «كرشمان» Kirchmann إلى إثبات العكس. ومهما يكن الأمر، فإن «جروتيوس»، بإعلانه أن «الله» هو المصدر الأعلى للقانون، أكد اعتقاده بالصلة الطبيعية بين القانون والدين.

إن استقلالية القانون لا يمكن القضاء عليها حتى في أكثر الدول الماركسية تطرّفاً. فبصرف النظر عن الآراء النظرية الواضحة، لا يمكن في الواقع العملي أن يتطابق القانون تطابقاً كاملاً مع إرادة الدولة، بل تبقى دائماً مسافة بينهما غير قابلة للعبور. فالاشتراكية والنظام القانوني المستقلّ المتطوّر الحر لا يمتزجان[11]. كل قانون يحتاج إلى مسافة وإلى معايير. أما الاشتراكية، فتطلب المباشرة والموضوعية والعمل الفوري. في الاشتراكية - التي تطبق عادات فكرية مادية (أو بيولوجية) على الحياة الاجتماعية - لا يوجد فيها مكان للقانون، لأن القانون ضد

---

(١٠) على سبيل المثال لا الحصر: الإمام المعروف «أبو يوسف» وضع كتاباً في المالية هو «كتاب الخراج» ومؤلف كبير آخر هو «الشّعباني» كتب عن قانون الحرب.

(١١) حتى سنة ١٩٧٨ م أي بعد ثلاثين سنة من تأسيس جمهورية الصين الشعبية لم يكن فيها قانون مدني ولا قانون جنائي. واعتبرت هذه الناحية لفترة طويلة «منطقة محرّمة»، على حد تعبير صرّح به القانوني الصيني الشهير «هان بي كونج» في مؤتمر سنة ١٩٧٨.

علم الطبيعة التي لا تعترف «بما ينبغي» ولكن فقط «بما يكون»(١٢).

كانت السمعة السيئة للمحاكم في الديمقراطيات الشعبية [الشيوعية] نتيجة للموقف الأيديولوجي تجاه القانون، الذي - رغم كل الضغوط - ظل، بمعنى من المعاني، قانوناً طبيعياً وليس إرادة الطبقة الحاكمة. إن المحاكم باعتبارها الجهة المنفّذة للقانون لا بد أن ينالها شيء من سوء وضع القانون بصفة عامة، حيث يُنظر إليها بازدراء(*) (وهذا صحيح أيضاً بالنسبة لوضع المهنة القانونية). فكل حكومة من هذا الطراز تحاول أن تحطّ من قدْر القانون إلى مستوى السياسية، والمحاكم إلى مستوى السكرتاريات. ولكن لأن الحكومات لم تنجح في محاولتها نجاحاً كاملاً، فإنها عادة ما تتجاهل المحاكم، فتتجاوزها باستخدام المحاكمات المباشرة بواسطة البوليس والسلطات التنفيذية ومراكز الاعتقال، أي بوسائل أخرى بعيداً عن المحاكم. إن الدولة والحكومة يُعبّران عن القوة المادية، ويُمثل القانون والمحاكم القوة الأخلاقية. والاعتراف بالقوة الأخلاقية للقانون والمحاكم من شأنه أن يوازن القوة المادية للدولة، وفيه اعتراف ضمني بتفوّق الفكرة على الأشياء وبتفوق العقل على المادة. ولذلك، فإن مبدأ استقلال المحاكم لا يتلاءم مع نظام دولة ملحدة(١٣).

---

(١٢) أما المنظّر القانوني السوفياتي الكبير الذي عُرف بين الحربين العالميتين والذي اختفى في موجة حملات التطهير الستالينية فقد كتب قائلاً: «... لا يوجد قانون للبروليتاريا ومن ثَمّ لا يوجد قانون للاشتراكية». أنظر «يوجين باشوكانيس» Eugene Pashokanis: Allegemeine Rechtslebre und Marxismus, 1929, P. 33.

وقارن هذه العبارة بعبارة مماثلة في ابطال القانون من وجهة نظر المسيحية على لسان «رودلف سوهم»: «إن قانون الكنيسة يقف ضد طبيعة الكنيسة نفسها ومناقض لها»:
Rudolf Sohm: The Law of the Church...

(*) نذكر في الخمسينات تجربة دولة من التوابع التي درات في فلك النظام الاشتراكي ردحاً من الزمن وكيف حرّضت الغوغاء على اقتحام مجلس الدولة والاعتداء على رئيسه والهتاف بسقوط القانون. ونذكر كيف أنتجت محاولات الحكومة لإخضاع القانون لإرادتها بما عرف بمذبحة القضاء. (المترجم).

(١٣) يجب أن نلاحظ أن مبدأ دوام القاضي (أي شغله لمنصبه مدى الحياة) والذي هو شرط =

إن الشيء الثابت الذي لا يتغيّر في هذا الوضع الذي أشرنا إليه هو عدم إحترام الدولة لقوانينها، وتجاوز هذه القوانين «بإنتاج» عدد لا يحصى من الاجراءات الاستثنائية(١٤). وهو نتيجة «العمل المباشر»، أي محاولة استبدال القانون بالعمل السياسي... أو ببساطة أكثر بالاجراءات والرسائل والبرقيات السياسية، بل حتى بخطب الزعماء التي تصبح أكثر أهمية من الدستور ومن القانون. على سبيل المثال «مقتبسات من خطب الرئيس ماو». في جميع الدول من هذا النوع نواجه القوة الباطشة التي تحتكرها السلطات على حساب الهيئات المنتخبة، ويحتكرها البوليس على حساب المحاكم والنظام القضائي. هذا النوع من الدول من أكبر سماته أنه يحاول أن يجعل من المحاكم أدوات طيّعة في قبضة السلطات الادارية، ولكنها لا تنجح أبداً نجاحاً كاملاً. إن القانون يمكن إعاقته أو كبته إلى حد معيّن، ولكن القانون، كالانسان، لا يمكن القضاء عليه أو تقليصه إلى مجرد شيء.

جميع الناس يؤمنون بالنفس ويتصرفون بمقتضى هذا الايمان، حتى وإن لم يصرّحوا بذلك علانية. فإذا ارتكب أحد الناس جريمة واعترف بجريمته ولكنه أصرَّ على أنه فعلها بدون قصد. فما الذي يتبع هذا عند المدعي العام والدفاع والشهود والخبراء والمحكمة؟ ولماذا يجتهد كل واحد منهم للادلاء بأحاديث تعبّر عن رأيه ويحلل كل تفصيلة كَبُرت أو صغُرت؟ في حين أن الجريمة نفسها قد تم الاعتراف بها ونتائجها واضحة أمام الجميع. إن كل هذه الجهود لا تُعنى بالحقائق الموضوعية البرّانية للقضية قدر عنايتها بمشكلة جُوّانية ألا وهي مشكلة «القصْد». فالمسألة، لم تعد فقط ما حدث بالفعل، ولكن ما حدث في قلب المتهم عندما ارتكب جريمته. حتى ونحن نتفحص الملابسات نفعل ذلك

= لاستقلال القضاء استقلالاً حقيقياً ـ عادةً يُستبدل في الدول الاشتراكية بالمبدأ المضاد وهو اعادة الاختيار (أي تعيين القُضاة لفترة محددة) هذا النظام يجعل القضاء تحت رحمة الحكومة، فالقاضي يظل في قلق مستمر للاحتفاظ بعلاقات حسنة بالذين في يدهم إعادة اختياره للوظيفة.

(١٤) في الاتحاد السوفييتي خلال الفترة من ١٩٣٧ ـ ١٩٧٤ م تمّت الموافقة على ٣٧٠ قانوناً ولكن في الوقت نفسه أصدرت السلطات المختلفة ٧٠ ألف إجراء قانوني (أمر قانوني).

فقط لنعرف حالة النفس.. أي القصد. وفوق هذا نجد أن كل واحد معنيّ بالقضية يؤمن تلقائياً بأن القصد أهم من النتائج. وهذا يعني أن كل واحد - ربما دون شعور منه - يضع النفس في مركز أعلى من الحقائق. إن العامل الذي تسبّب - عن غير قصد - في كارثة بالمنجم راح ضحيتها مئات من الناس سيكون أقل مسؤولية، وستكون عقوبته أقل من شخص قتل - متعمّداً - امرأة عجوز لكي يسرق مالها. ألا تكشف لنا هذه العبارة «غير المنطقية» أن هناك نفساً وأننا في الحقيقة لا نحكم على ما حدث في العالم، ولكن ما حدث في قلب مرتكب الجريمة؟؟

إن أحكام الانسان تكدح لكي تقلّد حكم الله، فكلما أخذنا في الاعتبار قصد الانسان في حكمنا، كلما اقتربنا من حكم الله. ﴿... **وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمّدت قلوبكم...**﴾[١٥] وبقبول القصد - ولو بأقل قدر - نعترف ضمناً بالله ونرفض بذلك المذهب المادي. فإذا بدأنا بالمنطق المعكوس نجد أن الفلسفة المادية قد وصلت إلى إبطال المسؤولية، أي إبطال العدالة والظلم معاً.. والتأكيد على مبدأ مضاد هو «حماية المجتمع» «defence sociale». إنهما خطان للتطور القانوني كل منهما كان مُبرّراً تبريراً كاملاً.

العقاب وحماية المجتمع

إن قضية العقوبة - أهي مبرّرة أم غير مبرّرة - ظلت مثار جدل طويل. ويوجد بهذا الصدد موقفان مختلفان، يذهب الأول إلى أن استخدام العقاب مُبرَّر، حيث أن كل إنسان يتمتع بالاختيار الحر. ويقول الثاني إن العقاب لا معنى له لأن الفعل الاجرامي كان محتّماً سلفاً، وما دام الأمر كذلك، فلا مكان للعقاب وإنما المهم هو «حماية المجتمع» - أي الاجراء الذي يتخذه المجتمع لحماية نفسه من مرتكبي الجرائم (غير المذنبين). إن معضلة العقاب أو حماية المجتمع معضلة قديمة قِدم قانون العقوبات. وقد ينتج عن مناقشتها منظور جديد لبعض التساؤلات التي يعالجها هذا الكتاب.

---

(١٥) أنظر: القرآن، سورة الأحزاب، الآية (٥).

لقد ظهرت فكرة العقوبة مبكراً في قانون «حمورابي»، وهو أقدم كتاب قانون معروف في التاريخ. ومن ناحية أخرى، استطاع «ڤان دِرْ ماد» أن يثبت أن فكرة «حماية المجتمع» وُجدت عند اليونان القدماء(١٦).

يؤمن «الفرديون» أن الانسان مسؤول عن أخطائه. وأما «الوضعيون»، فيرون أن المسؤولية تقع على المجتمع والظروف - بمعنى أن شيئاً خارجاً عن سيطرة الانسان هو المسؤول. وفقاً للمدرسة الأولى، الانسان فاعل حقيقي.. شخص مسؤول. أما المدرسة الثانية، فتقول بأن الانسان شيء بين أشياء.. حقيقةٌ بيولوجية خاضعة لقوانين الطبيعة التي لا مردَّ لها، وأنه غير قادر على استخلاص حريته منها. موقف المدرسة الأولى قائم على أساس الاعتقاد بأن الانسان قادر على الاختيار بين الخير والشر. أما موقف المدرسة الثانية، فينطوي على فكرة أن الانسان لا هو خيّر ولا شرير، حيث أن الظروف الخارجية هي التي تحدد سلوكه. إن «الوضعيين» لا يؤمنون بوجود انسان حر يستطيع أن يختار بإرادةٍ مستقلة، وأنه مسؤول عن أفعاله.

وقد دلّت الخبرة على أنه من الخطأ الافتراض المسبّق بأن أيّاً من المدرستين أكثر تسامحاً أو أكثر صرامة من الأخرى، فالأمر يتوقف على كثير من العوامل المختلفة.

انطلاقاً من مبدأ «حماية المجتمع» قد نصل إلى نتيجة مختلفة. فقد نرى أن العقاب الصارم ليس مبرّراً لأن الجريمة نتيجة لظروف خارجة عن إرادة الانسان، وعلى هذا يكون أي نوع من العقوبة لا معنى له. ولكن لا يزال في الامكان أن نأخذ في الاعتبار مصالح المجتمع والاهتمام بمنع انتهاكها كأمر قطعي مطلق. أما تاريخ قانون العقوبات، فقد أثبت أن مبدأ تجريم الشخص لم ينتج عنه فقط عقوبات بالغة القسوة، مثل الأحكام التي أصدرتها (محاكم التفتيش)، ولكن نتج عنه أيضاً تفسير إنساني جداً للقانون. حتى بالنسبة لعقوبة الاعدام، فإن المؤيدين

(١٦) أنظر «ڤان در ماد» Van Der Made: «Contribution a l'Etude de l'Histoire de la Defence Sociale», Revue de Criminologie et de Droit Penal, 1949 - 50. P. 944.

لها من كلا الجانبين موجودون(١٧). ومن ثم، فإن هذه العقوبة يمكن تبريرها أو استهجانها من كلا الجانبين . « فالفرديون » يرون فى عقوبة الإعدام أنها عقوبة تُوَقَّع على إنسان حر ارتكب جريمة خطيرة. أما بالنسبة لدعاة حماية المجتمع، فقد تعني مجرد «فكّ» جزء فاسد من المجتمع وإلقائه بعيداً. في الحالة الأولى نرى تفسيراً إنسانياً، وفي الثانية نرى تفسيراً آلياً لاإنسانياً. في هذين التفسيرين نرى خلفية فلسفية أو ميتافيزيقية. تُذكّرنا الحالة الأولى «بالتمهيد السماوي»، والثانية تذكرنا «بداروِن» ونظريته في التطوّر. ولكن هناك أمراً مؤكداً، وهو أن «مذهب الفرديين» ينطوي دائماً على فكرة القصاص. وهدف هذا الاجراء طبقاً «لأنسل» Ancel هو «تحييد»(١٨) الجانح. ومصطلح «تحييد» المستعار - من علم الطبيعة - يعني جعْل المجرم غير فعّال، إما ببتره أو بحبسه بعيداً عن المجتمع، أو عن طريق العلاج الطبي أو اعادة تعليمه.

وبصفة عامة، فإن الاختلاف بين العقوبة وتدابير حماية المجتمع، أن الأول يستهدف العدالة والشخصية ، وأن الثانى يستهدف المصلحة والمجتمع . وتكون العقوبة بقدر الجريمة، أما تدابير الحماية، فإنها تعتمد على درجة الخطر الاجتماعي لمرتكب الجريمة - (الخطر الموضوعي) - أي يعتمد على نظرة المجتمع إلى مدى خطورة المجرم.

من هنا يأتي احتمال التقصير في حقوق الانسان الفرد في ظل نظام «حماية المجتمع»، ويتعرض الفرد لاجراءات تعسّفية دون ذنب جناه. ويمكن لتدابير حماية المجتمع أن تتخذ أشكالاً بالغة القسوة في حالتي المنع أو الوقاية من أخطار محتملة. ولقد استخدمت تدابير من هذا النوع في بعض البلاد ضد المعارضة السياسية. والمثل الرهيب على ذلك هو إجراءات «التطهير الستالينية»

---

(١٧) مثلاً، «م. جريف» M. Grave وهو محام سويسري مؤيد نشِطْ لحركة حماية المجتمع يكرّس إعادة عقوبة الإعدام في سويسرا.

(١٨) نظرياً، لا يوجد استثناء من هذه القاعدة، فالمثاليون مثل «كانْت» و«هيجل» يكرّسون حرفياً تقريباً فكرة «السن بالسن...» والمادي «هولباخ» يرفض بصفة مطلقة مبدأ القصاص في قانون العقوبات. أنظر: كتاب هولباخ «نظام الطبيعة» ...Holbach: Système de la Nature

التي ذهب ضحيتها ـ حسب تقديرات معينة ـ عشرة ملايين شخص تمّت «إبادتهم» تماماً. ويجب أن نفهم أن عمليات التطهير لم تكن عقوبة على جرائم ارتكبت، وإنما هي «تنظيف» المجتمع من عناصر غير مرغوب فيها. ونلاحظ أن مصطلح «تحييد» أو «تطهير» ينتمي إلى إجراء آلي، فهما ينطويان على فكرة آلية. ويناقض ذلك أن «العقوبة» فكرة أخلاقية ظهرت ـ أول ما ظهرت ـ في الكتب الدينية القديمة باعتبارها عقوبة من الله، فهناك علاقة اصطلاحية وتاريخية بين الدين ونظرية العقوبة. فلا عجب أن ينطوي التقنين الذي يتضمن العقوبة على فلسفة مثالية، بينما تنطوي القوانين، القائمة على مبدأ «حماية المجتمع»، على فلسفة وضعية.

تتمشّى فكرة العقوبة مع العملية القانونية، بينما تتمشّى تدابير حماية المجتمع مع فكرة العلاج. والمحاكمة القانونية، دراما تتعامل مع أخطر قضية إنسانية وأكثرها اثارةً.. قضية الحرية والمسؤولية والعدالة. لقد ارتبطت المحاكمة دائماً بمراسيم ثابتة تذكرنا بالمسرح الدرامي أو بالشعائر الدينية(١٩). وعلى نقيض ذلك تدابير حماية المجتمع، فهي مسألة يقررها طبيب أو معالج نفسي أو عالم اجتماع أو السلطة الادارية، بعيداً عن القاضي. وبصرف النظر عن الناحية العملية، تعتبر تدابير حماية المجتمع جزءًا لا يتجزأ من التلاعب الشامل بالكائنات البشرية في «الطوبيا». ففي «الطوبيا» لا وجود للمحاكم أو المحاكمات، لأنه لا يوجد في «الطوبيا» حرية ولا مسؤولية.. ولا أخلاق ولا قانون.

من أجل ذلك نعاقب الانسان الحر، ولكننا نحمي أنفسنا من «عضو المجتمع». فعضو المجتمع لا هو مذنب ولا مسؤول، إنه إما مفيد أو ضار. وليس له في ذلك أدنى اختيار، إنما هي حقيقة والحقائق لا مشاعر لها. وليست الانسانية بالضرورة شفقة كما عبّر عن ذلك «إبكتيتوس»، بقوله «إنك تُشفق على المُقعد والأعمى، فلِمَ لا تشفق على مرتكبي الشرور أيضاً؟ إنهم أشرارٌ ضد

(١٩) لقد أوضح «إرنست بلوك» أن الدراما لها مصدرين: المحكمة والأسرار الدينية. أنظر المصدر السابق ذكره لـ «بلوك» في هذا الفصل.

إرادتهم»[٢٠]، وهذا نموذج للشفقة وليس للانسانية أو الدين. فالانسانية هي التأكيد على الانسان باعتباره كائنًا حُرًّا مسؤولاً. ولا شيء يحطّ من قدْر الانسان أكثر من الادعاء بعدم مسؤوليته. إن الانسان مسؤول، أما الحيوانات والأشياء فليست مسؤولة. وهنا يكمن الفرق بين الفلسفة «الرواقية» والدين، «فالرواقية» تضع الشفقة والعفو في المقدمة، بينما الدين يضع المسؤولية في المقدمة[٢١]. إن «حماية المجتمع» نظرية لاإنسانية في أساسها، حتى وهي تُحِلّ الانسان من تبعته. وعلى العكس، نظرية الذنب نظرية إنسانية حتى وهي تعلن حكماً قاسياً على إنسان. والعقوبة حق إنساني لمرتكب الجريمة، وأي تفريط فيها مرتبط بالتفريط في الحقوق الانسانية الأخرى. وقد أكّد «هيجل» دائماً، بأن العقوبة - من حيث هي قصاص - تتسق مع الكرامة الانسانية لمرتكب الجريمة ولا يجب أن يكون لها هدف آخر كالمنع أو ما شابه ذلك. إن المسؤولية، كمظهر من مظاهر الكرامة الانسانية، لها أخلاقيتها. وهي معنى من معاني العالم الآخر. فمسؤولية الانسان على الأرض تجاه غيره من الناس لا وجود لها على الحقيقة إلا باعتبارها المطلق الخالد، أي مسؤولية الانسان أمام الله. وجميع القوانين والمحاكم في هذا العالم ليست سوى محاولة شاحبة لتقليد المحكمة الآلهية والعدالة الآلهية.

إن قضية المسؤولية، وبالتالي المحاكمة والعقوبة، ليس لها مكان في مستودعات المذاهب المادية.

والهدف من العقوبة ليس هو المنع أو الوقاية أو التحسين أو التعويض، ولا حتى اعادة تعليم المجرم، فالهدف من العقوبة ليس بينه وبين هذا العالم شيء مشترك. إنما هدفها هو إعادة التوازن الأخلاقي الذي أخلّ به ارتكاب جريمة، فالعقوبة نفيٌ للاثم كما قال «هيجل»، ولو كان هذا التعريف يبدو خالياً من الحياة بعض الشيء، إلا أنه يحتفظ بمعناه الأصلي وأهميته. وستبقى العقوبة قصاصاً أو

---

(٢٠) **﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾** سورة المؤمنون، الآية (١١٥).

(٢١) مثال على تأكيد مبدأ الذنب الخلقي موجود في قانون العقوبات الإيطالي الحديث، وعكس هذا المثال موجود في قانون من قوانين عقوبات الدول الاسكندناقية، خصوصاً في «ايسلندا».

استجابة أخلاقية لعمل لاأخلاقي، حتى ولو قيل إنها غير مفيدة من الناحية العملية. وعلى نقيض فكرة العقوبة نرى أن تدابير الحماية، الحافز عليها دائماً هو المصلحة.. أي حماية المصلحة الأكبر بتضحية المصلحة الأقل.. أو بإخضاع مصلحة الفرد لمصلحة المجتمع (وفقاً لرؤية السلطة). تستهدف العقوبة الأثر الأخلاقي، بينما تستهدف تدابير الحماية مصلحة المجتمع.

إن فكرتي القصاص والعقوبة لهما أصلهما في الفكر الديني، فالجريمة تستدعي غضب الله. وبرغم كل التحديدات والتصحيحات التي طرأت مؤخراً على فكرة العقوبة، فإنها ستبقى جزءاً ثابتاً في مفهوم العدالة القانونية. وفي بعض الأحيان يشار إلى «انتهاك النظام الأخلاقي» بدلاً من غضب الله، وهو ليس أكثر من اختلاف اصطلاحي لأن الله هو الخالق وهو المهيمن على النظام الأخلاقي.

تعبّر المناقشات السابقة عن الجوانب النظرية للموضوع. ومن وجهة نظر هذا الكتاب، توجد حقيقتان هامتان: الأولى، هي أن نظرية «الذنب الأخلاقي» يجب إلحاقها بنظرية «حماية المجتمع» كنقيض معادل لها. والحقيقة الثانية، أنه من الناحية العملية نجد أن جميع التشريعات الفعلية ـ بصرف النظر عن فلسفاتها ـ لا تصنع قوانين «مجردة». ففي جميع القوانين الفعلية نصادف فيها شيئاً مُفارقاً للنظرية. ومن ثَمّ لا يوجد قانون عقوبات مبنيّ كلّية على مبدأ الذنب فحسب، ولا على مبدأ حماية المجتمع فحسب. وفي حقيقة الأمر، يمكننا فقط أن نتحدث عن نسبة أقل أو أكثر من هذا المبدأ أو ذاك(٢٢).

حتى الحركة الحديثة لحماية المجتمع، التي بدأت في القرن التاسع عشر من موقف شديد التطرف، أخذت تنتقل إلى مواقف أقل تطرفاً عبر سلسلة من التطورات لم يكن في الامكان تجنّبها، ويعبر عن هذا أحد رواد الحركة «مارك أنْسل»، حيث يقول: «في التشريع ـ خلال الفترة بين الحربين العالميتين ـ انتصر الطريق الوسط بين المذهب الكلاسيكي للذنب (والقصاص) وبين مذهب حماية المجتمع»(٢٣).

---

(٢٢) أنظر الملاحظة الهامشيه رقم (٢٠) السابقة.

(٢٣) أنظر «مارك أنْسل» Marc Ancel: La Defence sociale nouvelle (Paris, n. p., 1954).

ويمضي «أنسل» متسائلاً: «مهما يكن الأمر، هل يعني هذا أن فكرة «حماية المجتمع» تتضمن بالضرورة رفض كل الاجراءات الجبرية، وفي النهاية رفض العقوبة بهذا الاعتبار؟ هل علينا الآن أن نختار في النهاية بين القانون الجنائي وبين حماية المجتمع؟ على العكس، إن كثيراً من الدُّعاة النشطين لحركة حماية المجتمع يعتقدون أن القانون الجنائي ومبدأ حماية المجتمع لا بد أن يتحدا في نظرة جديدة»[٢٤].

إن «الاتحاد الدولي لقانون العقوبات» ـ الذي أُنشىء سنة ١٨٨٩ والذي كان أكبر مدافع عن مبدأ «حماية المجتمع» ـ بدأ يتحدث عن ضرورة المزاوجة بين المذهبين. ففي سنة ١٩١٤ أعلن الاتحاد أنه «يمثل المذهبين». في نظرية القانون تأتي الثورة بما يُطلق عليه «النظرية النسبية للعقوبة»، وفي التشريع العملي تظهر تحت معادلة جديدة هي «العقوبة الوقائية»، وهذا شكل من أشكال الوحدة ثنائية القطب في مجال القانون. وهكذا ـ في الواقع العملي ـ ينتصر الطريق الثالث في النهاية.

بدأ الاسلام كدين مجرد بمبدأ القصاص، فما أن تأسلم الدين حتى استوعب عناصر حماية المجتمع. ويعتبر هذا جوهر التطور القائم على «المسؤولية تجاه هذا العالم» ـ الذي جعل من الصلاة التأملية صلاة اسلامية، ومن الصدقة التطوعية زكاة مفروضة، ومن الجماعة الروحية أمة (مجتمع روحي وسياسي معاً) ـ. لقد اعترف التشريع الجنائي الاسلامي بنظام خاص من التعليم للقُصّر الجانحين، والذي هو أشبه ما يكون بالمفهوم الحديث لوضع الجانحين الصغار في مرحلة تجربة لاثبات حسن السلوك، وبذلك يستوعب الاسلام اتجاهات الفهم الاجتماعي للجُنّاح والجانحين.

يقول «مارك أنسل»: «لقد تقبل القانون الاسلامي في القرن الرابع عشر مبدأ عدم مسؤولية الطفل تحت سن سبع سنوات من العمر[٢٥]، وأمر فقط بإعادة

(٢٤) أنظر «مارك أنسل» المرجع السابق.

(٢٥) هذه الفكرة لم تظهر في التشريع الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي كما يعتقد «أنسل»، ولكنها فكرة متأصلة في الإسلام منذ البداية.

تعليم القُصّر من سن سبع إلى سن البلوغ. ولا تتسم هذه الاجراءات بصفة العقاب. وهكذا، لكي يتعامل مع الجانحين الذين نضجوا، ظهر في (القانون الاسلامي) نظام يعتبر في بعض جوانبه اتجاهاً نحو «حماية المجتمع». وباستثناء الجرائم الخمس الكبرى التي حددها القرآن، أعطيت المحاكم حرية في بعض الجرائم بحيث تأخذ في اعتبارها الجريمة من جيث الظروف التي أرتُكبت فيها وشخصية مرتكب الجريمة»[٢٦].

(٢٦) للمزيد حول هذا الموضوع، أنظر: «سيد مصطفى السيد بك» و«ل. مليوت»:

Said Mustapha El - Said Bey: «La notion de resposabilité penal»; Travaux de la Semaine international de droit musulman (Paris: n. p., 1951).,

L. Milliot: Introduction a l'Etude de Droit musulman (Paris, n. p., 1953).

الفصل العاشر

الأفكار والواقع

إن الدين الذي يريد أن يستبدل التفكير الحر بأسرار صوفية، والحقيقة العلمية بعقائد جامدة، والفاعلية الاجتماعية بطقوس، لا بد أن يصطدم بالعلم.

ملاحظات تمهيدية

الدين المجرّد والطوبيا يتشوّهان عندما يدخلان الحياة، إنهما يثبتان على حالهما فقط على صفحات الكتب، أما في الممارسة العملية، فإن الدين «يتطبّع» حيث يعترف (راغماً) بشيء من الجانب الحيواني في الطبيعة الانسانية. و«تتأنسنُ» الطوبيا (راغمةً) حيث تستعير من الأخلاق بعض الملامح. وهكذا، نجد أن تشوّه المسيحية والمادية يقرّبهما من الانسان أو بالأحرى إلى الشكل «الحيوانساني» للانسان، هذا الكائن الذي يتألف من جانب هبط إليه نفحة إلهية وجانب آخر انحدر إليه من عالم الحيوان. والمهم أن ما أصاب كلاً من المسيحية والمادية من تغيير كان حركة تجاه الانسان في الحالتين.

كانت بعض الأحداث المشهودة في تاريخ المسيحية مجرد أشكال من التشوّه الذي لا فكاك منه لدينٍ يواجه الحياة، والأمثلة على ذلك عديدة، نذكر منها: تحويل الدين إلى مؤسسة (أي إنشاء التنظيم الكنسي والنظام الاكليروسي الهرمي)، وإقرار الزواج (بدلاً من العفّة)، والاعتراف بالعمل، والموقف الجديد تجاه الملكية، والقوّة والتعليم والمعرفة (بدلاً من الاتجاه الانجيلي، «مباركون أولئك الفقراء..»)، واستخدام القوة والعنف ضد المجدّفين في الدين كما حدث في عهد محاكم التفتيش.. ويدخل في هذا الباب أيضاً البحث في أسلوبٍ لامكانية التعايش بين المسيحية والماركسية (حديثاً).

وقد أظهرت الماركسية أو المادية تنازلات انحرافية من هذا النوع: مثل تقبُلها مبادىء إنسانية معينة من الثورة الفرنسية (ولو على المستوى الشكلي)، مثل حقوق الانسان وحقوق المواطنة، وبعض «تعصُّبات» من التراث الثقافي القديم (كالحرية الشخصية وحرية الرأي وحُرمة البريد الشخصي والأسرار الشخصية، الحوافز المعنوية بدلاً من الحوافز المادية)، الدور الفعال للسياسيين (أي العامل الذاتي الشعوري)، وعبادة أشخاص الزعماء، وخلع صفة العدالة والموضوعية على قوانينهم (وهو عكس تعريف القانون باعتباره إرادة الطبقة الحاكمة)، وقبول الزواج والاسرة والملكية (المحدّدة)، والاعتراف بالدولة (خلافاً للمذهب

الكلاسيكي للماركسية)، والأخذ بمبدأ الذنب في القانون الجنائي، والمحافظة على فكرة الأخوة والوطنية والجماعات الأخوية، والحروب الوطنية.. إلى غير ذلك. ولنتساءل: أليست الأخوّة والوطنية أوهاماً برجوازية؟ وماذا عن الدعوة إلى أن تحيا وتعمل لمجد الأوطان الاشتراكية والتعصُّبات العقائدية النظرية.. (فهل توجد حقائق خالدة حقاً في النظم المادية تستحق التضحية؟).

رغم أن الدين المجرد في جوهره دعوة للانسان أن يحيا فقط للآخرة، فقد ربط الناس الدين بآمالهم وطموحاتهم اليومية. إنهم في واقع الأمر يتطلعون (دون وعي) إلى الاسلام. لقد كان للحب الأخوي في الأيام الأولى للمسيحية دور هام في انتشار الدين الجديد، وقد حدث الشيء نفسه مع الصلاة أو (الدعاء للخلاص من الذنوب) الذي تحوّل بسهولة إلى دعاء للخلاص من الديون. حتى أن «ترتليان» Tertullian كان عليه أن يتدخل لينبّه إلى العودة إلى المعنى الأصلي للصلاة المسيحية. كثير من الحركات التي ظهرت خلال العصور الوسطى كانت تتسم بالروحية والاجتماعية معاً، ومن الصعب وصف طبيعتها بطريقة أحاديّة الجانب. وتوجد اليوم حركات اشتراكية تشير إلى الكتب المقدسة. هذه الحقائق تؤكد صحة النظرة الشاملة للاسلام. إن الدين الخالص والسياسة الخالصة يوجدان فقط على مستوى الأفكار. أما في الحياة العملية، فما نشاهده إنما هو مزيج من عناصر مؤلفة منهما معاً، وفي بعض الحالات يستحيل التفريق بينهما.

عيسى والمسيحية

عندما نناقش إمكانية تطبيق الدين المجرد في هذه الدنيا، فإن المثل الحاسم لا يمكن تجاوزه ألا وهوّ الاخفاق التاريخي للمسيحية.

فلكي نفهم المسيحية ولكي ندرك تطورها التاريخي لا بد أن نميّز بين أمرين مختلفين: حياة عيسى (عليه السلام) وتاريخ المسيحية، فمن البداية الأولى كان عيسى في ناحية والمسيحية في ناحية أخرى. وتحوّل هذا الاختلاف بمرور

الوقت إلى خلاف بين الالهي والانساني. هذه الحقيقة يمكن أن تفسّر لنا الاعتقاد في المسيح كابن لله. ففي هذا الزعم المتعلق (بالانسان الاله) يكمن الاعتراف الصامت بأن المسيحية الخالصة غير ممكنة في الحياة الواقعية. ربما هذا الذي دفع «نيتشه» إلى قوله: «إن آخر مسيحي مات على الصليب»(١)

يعتقد بعض الكُتّاب أن إخفاق المسيحية كان هو الدافع وراء الأديب الاسباني «سرڤانتس» Cervants لتأليف روايته الشهيرة «دون كيشوت» (الانجيل الأسود)، وأن «دون كيشوت» هو الشخصية الكاريكاتيرية التي تمثل عيسى. لقد عاتب عيسى (عليه السلام) بطرس أول حواريّيه على «عدم تركيزه على ما هو إلهي والالتفات إلى ما هو إنساني»، ومع ذلك فقد كان بطرس هو «حجر الزاوية الذي أقيمت عليه الكنيسة». وكان عيسى (عليه السلام) بهذه العبارة أول من تنبأ بالتطور المستقبلي للمسيحية - أي المسيحية التي أصبحت كنيسة بدون المسيح.

إن العملية التي تحولت فيها المسيحية من تعاليم عيسى (الدين الخالص) إلى أيديولوجية، وكنيسة - وتنظيم - من أكثر الأحداث دراميّة في تاريخ العالم. فبعد ما يقرب من ثلاثة قرون من الاضطهاد التي تمثل أطول صراع بين الدين والوثنية بدأت الامبراطورية الرومانية تتقبل الواقع الجديد: ففي سنة ٣١١ م. أصدر الامبراطور «جاليريوس» Gàlerious مرسوماً بالتسامح مع المسيحية، ولم يمض وقت طويل حتى تمّ اعتراف الامبراطور «قسطنطين» بالدين الجديد. وقد اتخذ «قسطنطين» خطوة تاريخية خطيرة نحو تشويه المسيحية بتحويل الجماعة الروحية إلى منظمة قوية، وبإعطاء الكنيسة سلطة سياسية. وخلال القرن الرابع الميلادي أكّد المجمع الكنسي مذهب الكنيسة، واتخذت الطقوس الدينية

---

(١) أنظر «نيتشه» Fredrich Nietzche: The Anti Christ
يقول نيتشه: «صدقوني يا إخواني لقد مات [المسيح] مبكراً جداً. ولو أنه قد عاش ليبلغ عمري لتراجع بنفسه عن عقيدته. لقد كان من النبل بحيث يستطيع أن يتراجع بنفسه». أنظر: «جورج بيرمان» George Burman: Fredrich Nietzche (New York: Macmillan Co., 1931) p. 214.

أسلوباً مبهرجاً، واستُعيرت ألوان من الطقوس الوثنية الرومانية. وظهر في ذلك الوقت تقديس الشهداء ومريم العذراء. وفي بداية القرن الخامس الميلادي أعلن الامبراطور «ثيودوسيوس» الثاني المسيحية ديناً للدولة، وفي سنة ٤٣٥ م. أصدر مرسوماً ضد الوثنيين، ثم جاء إنشاء نظام الاكليروس وظهر لقب «المطران». وقد جمعت المسيحية في مُركّب واحد نوعين من رجال الدين كانا معروفين في المجتمعات القديمة (الهلّينية والشرقية): «الأول حاكم مختار وخادم للرب والثاني مكرّس للأسرار ووسيط»(٢). ودُوّن معظم «العهد الجديد» في أواخر القرن الثاني، واتُّفِق على أن يكون الصليب رمزاً للمسيحية في اجتماع «نيقية» سنة ٣٢٥ م. وظهر فرع قوي من فروع المعرفة في تفسير الدين والكتب الدينية. وتولى الأسقف وظيفته الروحية وأصبح السلطة المطلقة في أمور الدين، وكان يحصل على مُرتّبه من الكنيسة. وأُدخل نظام العِماد والقرابين المقدسة. وكان الأساقفة يجتمعون في المجمع الكنسي (على هيئة اجتماعات برلمانية) ليقرّروا العقائد والتعاليم وأشياء كثيرة أخرى متعلقة بالدين والعقيدة، وبهذا اكتمل تقريباً إنشاء الكنيسة.

لقد أجمع كبار المسيحيين المخلصين ـ بصرف النظر عن العصر الذي عاشوا فيه ـ على اعتقاد واحد وهو أن تعاليم عيسى لا يمكن أن تتحول إلى علم بمعنى الكلمة(٣). «فالايمان الشخصي ينبع من الوجدان، أما اللاهوت فمن علم الرياضيات»، وأن الكنيسة قد حوّلت المسيحية إلى تعليم نظامي مثل الرياضة وعلم الأحياء(٤). يقول اللاهوتي الكاثوليكي «بارث» **Barth** في كتابه

---

(٢) أنظر لوسيان هنري.. Lucian Henri: The Origin of Religion

(٣) يوضح «جارديني» Gardini في كتابه جوهر المسيحية «إنه لا يوجد نظام للقيم الأخلاقية أو موقف ديني أو برنامج حياة يمكن فصله عن شخصية المسيح ثم يقال عنه: هذه هي المسيحية. إن المسيحية هي المسيح وتكون المسيحية عقيدة فقط عندما تخرج من فمه. إن شخصية المسيح في وحدتها التاريخية وفي سحرها الخالد هي المقولة الوحيدة التي تُقرر جوهر المسيحية وفاعليتها وتعاليمها».

(٤) يرى «برتراند رسل» أن علم اللاهوت يتخذ من الرياضيات نموذجاً له وكان هذا الوضع سائداً في اليونان القديمة وفي العصور الوسطى وفي أوروبا حتى عصر الفيلسوف «كانت». أنظر «برتراند رسل» في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية».

«دجماطيقا»: «إن اللاهوت علم تفسِّرُ به الكنيسة لنفسها محتوى تعاليمها - اعتماداً على مستواه المعرفي - إنه علم خطير..»، كأن فكرة المحبة والاخاء يمكن أن تخضع للتحليل العلمي ثم تبقى على ما هي عليه! لقد بدأ التّيه والحيرة للروح المسيحية بهذه الطريقة. حيث حوّلت المناقشات التي لا نهاية لها في العقائد والأسرار بؤرة تعاليم عيسى (عليه السلام) من الجوهر الأخلاقي إلى الجدل الأسكولائي(*)، وعلى أساس اللاهوت قام النظام الكنسيّ بكل ما فيه من حشو معرفي، ومراسيم وتسلسل هرمي في السلطة الادارية، وبكل ما فيه من ثراء وأخطاء مأساوية. وعلى عكس ذلك، تطورت نظم الرهبنة التي انبعثت من تطلّعات دينية حقيقية خارج النظام الكنسي(٥).

إن الخلاف الذي نحن بصدده ليس خلافاً بين الفكرة والواقع، إنما هو خلاف يتصل بالجوهر الأصيل. فأب المسيحية هو عيسى (عليه السلام)، أما أب الكنيسة فهو «بولس» (أو أغسطين). جاء عيسى بالأخلاق المسيحية، أما بولس فقد أدخل اللاهوت المسيحي. بل إن تأرجح الكنيسة بين فلسفة «أفلاطون» وفلسفة «أرسطو» الذي صبغ الفكر الكنسي خلال العصور الوسطى كان نتيجة للتناقض نفسه. فتعاليم عيسى الدينية أقرب إلى فلسفة أفلاطون، أما اللاهوت المسيحي فهو أقرب إلى فلسفة أرسطو. كتب «فريدريك يودل» Friedrich Jodl في كتابه «تاريخ علم الأخلاق»، يقول: «فيما يتصل بالحياة العملية نجد أن تعاليم المسيحيين الأوائل كما عبّر عنها الانجيل كانت مختلفة عن تعاليم الكنيسة التي جاءت بعدها (ابتداء من لاهوت بولس)، كما كانت مختلفة عن

(*) يقصد بالاسكولائية Scholasticism الفلسفة المسيحية التي سادت في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة، والتي تبنّت فلسفة أرسطو فيما وراء الطبيعة كما تبنّت منطقه الصوريّ. واتّسمت الاسكولائية بإخضاع الفلسفة للاهوت. ومن أبرز مفكريها «توماس الأكويني» الذي حاول أن يقيم صلة بين العقل والدين متأثراً في ذلك بفلسفة «ابن رشد» التي استوعبها واستعار منها ثم أنكر ذلك كما يتضح من بحوث الدكتور محمود قاسم في كتابه عن ابن رشد. (المترجم)

(٥) كان الراهب فرنسيس الأسيسي Francis Assisi رجلاً بسيطاً لم يتصل فكره بعلم اللاهوت.. وقد رفضته الكنيسة رسمياً لتكريسه الفقر.

التعاليم الأخرى في العالم سواء اليهودية أو الوثنية»، ثم يمضي قائلاً: «إن المسيحية ـ كدين أخلاقي في كل العصور ـ موجودة في الانجيل، أما المسيحية كأسرار مقدسة ودين خلاص فموجودة في الرسائل الانجيلية». ترجع الكنيسة دائماً إلى بولس وإلى الرسائل الانجيلية، أما الايمان والأخلاق فيرجعان إلى عيسى وإلى الانجيل. لقد انتهى بظهور بولس تاريخ عيسى البسيط المجيد، وبدأ تاريخ الدين المؤسسيّ. فعلى خلاف الانجيل، اعترف بولس بالملكية والعمل والاقتصاد والألقاب والرتب والزواج والطاعة واللامساواة، بل اعترف بالعبودية. فأصبح عيسى والانجيل في ناحية، والكنيسة واللاهوت في ناحية أخرى، وبذلك تم الانفصام بين الفكرة والواقع.

ماركس والماركسية

تتّسق الماركسية مع نفسها نظرياً، ولكنها لا تتّسق مع نفسها بالضرورة في الممارسة العملية. فالماركسية تزعم أن الانسان نتاج بيئته سواء من حيث هو كائن بيولوجي أو كائن اجتماعي، وأن ظروفه الاجتماعية تحدد ضميره وليس العكس. إن أفكار الانسان ومعتقداته تعكس وضعه الاجتماعي، ولا تنتُج الأحداث التاريخية من الأفكار ولا من الأعمال الارادية للناس، وإنما تصنعها ظروف موضوعية مستقلة عن الناس، وأن التاريخ يخضع لحتمية تاريخية لا ترحم. وأن العبودية لم يُقضَ عليها لأسباب أخلاقية، ولكن لأنها لم تعد تتناسب مع الاحتياجات الاقتصادية والمصالح. ولم يُقْضَ على النظام الاقطاعي لأن فلاناً أراد هذا، وإنما قُضي عليه نتيجة لتطور الانتاج، أي نتيجة تغيُّرٍ في الحقائق المادية والموضوعية بعيداً عن تأثير الانسان. إن تطوّر الرأسمالية مجرد وظيفة للاحتياجات الاقتصادية وقُوى الانتاج، وليس لها علاقة بالنظريات التي ألفها الفلاسفة أو الاقتصاديون أو القانونيون أو الأخلاقيون.

إنه من المنطقي ـ بناء على ذلك ـ أن نفترض أن قيام النظام الاشتراكي لا يعتمد على الأحزاب السياسية أو الرغبات والأفكار، ولكن على تطوّر قوى الانتاج، فالثورة الاجتماعية تظهر عندما يفوق نمو التطورات التقنية وجيش العمّال

الصناعيين العلاقات القائمة إلى درجة يتغير فيها التوازن بحيث لا يمكن تجنّب الانقلاب. هذا هو تفسير جميع الكتب المدرسية الماركسية.

في الحياة الواقعية شأن آخر، فكما أن المؤمنين لا يعتمدون كثيراً على تدخل الرب، فإن الملحدين لا يؤمنون كثيراً بـ«التطور الطبيعي للأحداث». إنهم لا يتركون شيئاً لما يسمّونه بـ«العوامل الموضوعية»، وإنما يمارسون ترويض البشر والأحداث. وحيث لا تظهر الأيديولوجية الشيوعية «طبيعياً» يقومون باستيرادها. ومن ثمّ وجدنا الشيوعية تحكم في بلاد ليس فيها طبقة عُمّالية. ورأينا الذين زعموا لنا بأن الأشخاص ليس لهم دور في مجرى الأحداث التاريخية يخلقون زعماء معصومين من الخطأ (آلهة برؤوس أكبر من رؤوس الآخرين)، علينا أن نثني على حكمتهم في كل شيء ابتداء من الانتصارات في أرض المعارك إلى التطورات «الثورية» في علوم اللغة. وفقاً لجدول الأحداث الماركسي، يجب أن نتوقع الأحداث التالية: نمو الصناعة يؤدي إلى ظهور الطبقة العمالية والحزب السياسي، لكن الذي يجري في الواقع عكس ذلك تماماً. وهكذا، وجدنا في بعض الدول المتخلّفة حكومات شيوعية تقرر إقامة صناعة ثم تظهر بعد ذلك طبقة صناعية. أي أن الكائن قد خلق بعملية واعية، وأن التاريخ صنعته السياسة، وأن «البنية الفوقيّة» هي التي صنعت القاعدة وليس العكس. وهكذا لم يبق من مشروع ماركس شيء سوى القوة السياسية (الرهيبة) للحزب الشيوعي، وحتى هذا الحزب لم يتألف من الطبقة العمالية وإنما كان مزيجاً من عناصر اجتماعية متباينة[٦].

التطور عند ماركس تدريجي ولكنه حتمي عنيد لا يمكن إعاقته أو قهره. ومع

---

(٦) تقول المُسلّمة الماركسية للعلاقة بين «القاعدة» و«البنية الفوقية»: «إن الناس في حياتهم الاجتماعية النامية يدخلون في علاقات ضرورية مستقلة عن إرادتهم. أي علاقات إنتاج تتوازى مع درجة تطور قوى الإنتاج المادي. وشمولية هذه العلاقات تصنع البنية الاقتصادية الاجتماعية التي تتوازى معها أنواع مختلفة من الوعي الاجتماعي. أي أن عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية بصفة عامة محكومة بأسلوب إنتاج الحياة المادية. إن الوجود الاجتماعي للناس لا يحدّده وعيهم ولكن على العكس، وعي الناس يحدده وجودهم الاجتماعي. أنظر: «كارل ماركس»: Karl Marx: Zur Kritik de Politischen Okonomie...(Preface).

ذلك، فإن الماركسيين يصرّون على فرض «وصفةٍ» واحدة من النظام الاجتماعي والاقتصادي لجميع الدول، متجاهلين حقيقة أن التطور الاجتماعي والاقتصادي يختلف مستواه اختلافاً تاماً من دولة لأخرى. وهكذا، وجدنا أن برنامج الحزب الشيوعي الأمريكي لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن برنامج الأحزاب الشيوعية في كوستاريكا أو إندونيسيا. ويوجد أكثر من ٨٠ حزباً شيوعياً في العالم اليوم تعمل في ظروف اقتصادية واجتماعية مختلفة في دول تتراوح درجة تطورها من قبليّة في أفريقيا إلى أكثر الدول الرأسمالية تقدّماً في أوروبا، ومع ذلك تبشر هذه الأحزاب جميعاً بالنماذج الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ذاتها: الملكية الجماعية لوسائل الانتاج، والمزارع الجماعية، نظام سياسي قاصر على حزب واحد، واحتكار الأفكار والسياسة.. فإذا كانت الأفكار الشيوعية المتعلقة «بالقاعدة» و«البنية الفوقية» صحيحة، فكيف يصحّ أن نقيم «البنية الفوقية» نفسها على قواعد مختلفة؟ وكيف يتسنى تطبيق الاشتراكية على هذه القواعد الاجتماعية ـ الاقتصادية المختلفة إذا كانت افتراضات المادية التاريخية صحيحة؟

إن اضطراب التفسيرات المادية للأحداث التاريخية من السهل التدليل عليه بتحليل أي فترة من فترات التاريخ. ولكن ـ أبعد من هذا ـ هناك سخرية تاريخية في حقيقة أنه حتى ظهور الحركات الشيوعية نفسها وظهور الدول الشيوعية في النصف الأول من هذا القرن يعتبر حجة ضد النظرية المادية. فالانقلابات الشيوعية لم تحدث حيث كان ينبغي أن تحدث طبقاً لهذه النظرية. وتاريخ الانقلابات الشيوعية سلسلة من الحالات الشاذة التي لا تفسير لها من وجهة نظر المادية التاريخية. ولم يكن نجاح الحركات الشيوعية حيث توافرت الظروف الموضوعية، وإنما حيث توافرت عناصر شخصية غير موضوعية: أي ظهور حزب شيوعي قوي أو بتدخّل من قوة أجنبية.

وهكذا، يتضح لنا أن الماركسية كنظرية كان عليها أن تتبنى فكرة الحتمية التاريخية، ولكن كحياةٍ مُعاشة كان لا بد أن تتخلى عن هذه الفكرة. وكلا الحقيقتين (الفكر والواقع) لهما دلالتهما بالنسبة للموضوع الذي نعالجه، فكل نظرية مادية مبنية على الحقيقة الأولى، بينما كل ظاهرة حية قائمة على

الحقيقة الثانية. ومن ثم فلا مرد للانفصام. وقد اعترف «إنجلز» في خطاب له إلى «كونراد سميث» Conrad Smith (في ٨ مايو ١٨٩٠) حيث أشار إلى أن النظرية الماركسية إذا طبقت في مجال الاقتصاد تطبيقاً حرفياً «فإن هُراء لا يصدق سينتج عنها». ويفنّد «إنجلز» دعوى «بول بارث» أن الماركسية ترفض كل تأثير للوعي على الاقتصاد[٧]. وقد نصح «إنجلز» بـ«عدم الاستخدام شديد الضيق لنظرية الظروف [الموضوعية]». وكتب عن «التأثير المضاد للأفكار على [القاعدة]» ولكنه تراجع في موقفه مباشرة حيث أضاف قوله: «... باعتمادها العام على الظروف الاقتصادية». ومهما يكن الأمر، فسيبقى أمامنا واضحاً خاصية التأرجح والتراجع للمذهب المادي عندما يصطدم بحقائق الحياة الواقعية. وكان على الماركسية أن تعترف بكثير من هذه الحقائق على حساب ثباتها واتساقها. وقد رفض المفكرون الوضعيون أن يقبلوا اعتبار الماركسية عِلْماً، قائلين بأنها تحتوي على كثير من «الآراء» وكثير من العناصر السياسية والأخلاقية بل الأسطورية. لقد ظلت الوضعية كلاماً، بينما حاولت الماركسية غزو العالم. وقد أمكنها ذلك، لأن الماركسية ما كانت ولن تكون في يوم من الأيام مادية (صرفة كما ادعت لنفسها).

كانت كتابات «كارل ماركس» الأولى عن الاغتراب مثالية في جوهرها، وفي الامكان تعقب أصلها في فلسفة «هيجل» حيث كان لهذا الرجل تأثير كبير على «ماركس». وقد بقيت نظرية الاغتراب في ظلال الصمت زمناً طويلاً، ربما لما فيها من مثالية. ولم تُنشر مخطوطات «ماركس» الاقتصادية والفلسفية التي تحتوي على هذه النظرية إلا في سنة ١٩٣٠ م (أي بعد ثمانين عاماً من ظهور المانفستو الشيوعي، وبعد ستين سنة من نشر أول جزء من كتاب «رأس المال»). وفي كتاب «ماركس» «رسالة عن فيورباخ» Feuerbach التي ألفها في الوقت نفسه مع «الاغتراب» (سنة ١٨٤٤)، نصادف الروح نفسها.. فكلّ من المؤلَّفَيْنِ متأثر تأثيراً قوياً بأفكارٍ إنسانية طبعت اتجاه «ماركس» في شبابه. أما الأعمال

---

(٧) أنظر: «بول بارث» Paul Barth: History of Philosophy from Hegel and His Followers to Marx and Hartman.

المتأخرة، فهي وحدها التي يمكن اعتبارها ماركسية حقيقية. فيوجد فوق كل شيء كتاب «رأس المال»، وكتاب «نقد السياسة والاقتصاد» الذي ضمّن مقدمته خلاصة للمفهوم المادي للتاريخ.

حيثما طُبقت الماركسية في الحياة العملية كان من اللازم إدخال عناصر جديدة لا مادية ولا ماركسية في التطبيق، حتى أنه ليصعب على «ماركس» نفسه أن يرى شيئاً من تعاليمه مطبقة في أكثر الدول الاشتراكية. وتوجد حقيقة لها دلالتها وهي أن الدول البروتستانتية ـ التي تحررت خلال عصر الاصلاح الديني من غلواء الرومانسية الكاثوليكية ـ قد ظلّت مُحصنة ضد الماركسية. أما الشعوب [الكاثوليكية] اللاتينية الجديدة [إيطاليا وفرنسا وأسبانيا] وكذلك الدول المتخلفة، فقد نجحت الأفكار الماركسية في غزوها نجاحاً كبيراً. لقد رفضت الشعوب البروتستانتية «الماركسية» للأسباب نفسها التي رفضت على أساسها الكاثوليكية. وهكذا نأتي إلى استنتاج ظاهر التناقض: إن الشيوعية تستمد قوتها من المصادر نفسها التي تستقي منها الكاثوليكية.

من وجهة نظر المادية التاريخية الصارمة لا نستطيع أن نتحدث عن علاقات اجتماعية عادلة أو ظالمة، فهذا ممكن فقط في الممارسة العملية. إنما يوجد فقط ـ وفقاً لهذه النظرية ـ علاقات يمكن الاحتفاظ بها أو لا يمكن الاحتفاظ بها. ويجب أن نلاحظ أن مصطلح «العدالة» هو مصطلح أخلاقي، أما مصطلح «الاحتفاظ» فهو مصطلح مادّي آلي. وطالما كانت الرأسمالية في اتساق مع قاعدتها التقنية (أي قوى الانتاج على حد تعبير ماركس)، فإن النظام سوف يحافظ على بقائه ويكون مُبَرّراً في الوقت نفسه. إن المبادىء الأخلاقية لا تحسم شيئاً، فلا شيء يحسم سوى العوامل الموضوعية. أو كما قال «ماركس» بوضوح «طالما كان نظام الانتاج ضرورياً، فإن استغلال الانسان للانسان ضروري أيضاً».

هذا هو الجانب النظري للأشياء، فما شأن الممارسة؟

الماركسيون أنفسهم لا يلتزمون التزاماً صارماً بهذا التعريف العبقري، لأنه

يجعل كل جهد إنساني عديم الفائدة. لقد تعودنا أن نجد التعاريف الذكية والمنطقية في الكتب المدرسية، ولكن في الممارسة العملية نستخدم جميعاً مفاهيم أقل دقة ولكنها أقرب إلى الانسان وإلى الحياة. في الممارسة يستخدم الماركسيون ـ وبخاصة زعماؤهم السياسيون ـ مصطلح «الاستغلال» مقصوراً على معناه الأخلاقي والانساني، وتوقف الاستغلال عن أن يكون «طريقة استخدام عمل الآخرين» أي (إجراء اقتصادي تقنيّ في صلب عملية الانتاج). في كتاب «ماركس» «رأس المال» فصل (يوم العمل) عُرض مصطلح الاستغلال بوضوح في إطار فكرة الخير والشر. وأصبح المستغِل شرّاً مُشخّصاً والضحية المُستَغَلّة تشخيصاً للخير والعدل. (ولا ننسى «اتحاد الصالحين» الذي سبق «اتحاد الشيوعيين» عند «ماركس»، وهو أثر بقي في كتابات «ماركس» حتى بالاسم). وعندما كان «ماركس» يقدم أمثلة من استغلال العمال، كان ممتلئاً باتهامات دامغة لا يمكن إخفاؤها، شأنه في ذلك شأن أنبياء «العهد القديم» الذين كانوا يشجبون الظلم والأعمال الشريرة. لكن موقف المصلحين الدينيين مفهوم لأنهم يؤمنون بأن الشر يمكن إزالته. فأن تدين الأعمال الشريرة معناه أنك تعترف بأنها نتيجة الاختيار الحر للانسان، وإلا فإن إدانة الشر تكون بلا معنى. ولكن ما دمنا في الواقع ندين الاستغلال ـ حتى «ماركس» نفسه يفعل ذلك ـ فإن ذلك يبرهن على أن العلاقات بين الناس لا يمكن اختزالها إلى مجرد مصطلحات اقتصادية(٨). لقد كان «ماركس» على حق في إدانته للاستغلال «الضروري»، ولكنه لم يكن في ذلك مُتّسقاً مع فكره.

وهكذا، فإنه حتى أشهر مفكري المادية لم يكن مادياً «صامداً» وما كان ليستطيع ذلك. فلنعجب كيف كانت مادية «لينين» الملحد، وهو الذي قال

---

(٨) عندما شكت زوجة صديق لماركس (هو كوجلمان Kugelmann) لعدم فهمها كتابات ماركس ، نصحها بان تقرأ كتاب رأس المال ابتداء من الفصل (يوم العمل). ولقد طُبع هذا الجزء من الكتاب، منفصلاً، في بلاد كثيرة، وهو جزء أقرب إلى الناس لأنه يتضمن مدخلاً أخلاقياً وليس مدخلاً تاريخياً أو موضوعياً. إن الدراما أكثر تعقيداً من المعادلات الرياضية ولكن سيظل الناس يفهمون الدراما أسرع بكثير من فهمهم للرياضيات، وهذا هو الشأن بالنسبة لهذا الفصل من كتاب «رأس المال».

بنفسه ان كاتبه الأثير هو «تولستوي». يبدو أن قوة الماركسية جاءت من عدم ثباتها على المادية، أي من وجود عناصر أخلاقية ومثالية فيها لم يستطع «ماركس» أن يفلت منها. لقد أرادت الماركسية أن تكون عِلما (فلم تفلح)، لأنها كانت دعوة تبشر بالأمل والعدل والانسانية(٩). وعلى النقيض من إرادة «ماركس» وهدفه، اعتبر «ماركس» الرأسمالية والعمال لا مجرد وظائف ولكن شخصيات أخلاقية ورموز حية للخير والشر. أحدهما (الرأسمالية) هو الطاغية القاهر، والثاني (العمال) هو المستضعف المقهور، ومن هذا التصنيف جعلهما يتبارزان أخلاقياً. ومن خلال هذه العلاقة بين العمال وأصحاب رأس المال عاد الانسان الأوروبي يمارس الخصومة اليهودية بين العادل والظالم.

يبدو أن الانسان لا يمكنه أن يكون ملحداً ومادياً مخلصاً حتى ولو أراد ذلك من كل قلبه.

الزواج

الزواج مؤسسة قديمة قِدَم الانسان، وهو نموذج حي للصراع بين الأفكار والواقع أو بين الأفكار والاسلام. فالدين المجرد يتطلب العفة [المطلقة]. والمادية كمبدأ تسمح بالحرية الجنسية كاملةً، إلا أن كلاًّ من المذهبين، عندما واجهته المشاكل في التطبيق، تحرّكا في اتجاه مؤسسة الزواج كحل وسط.

في المسيحية الأصلية لا مكان للزواج، فقد دعى المسيح إلى العفة المطلقة: «لقد أُمرتم بألا ترتكبوا فاحشة الزنا، وأقول لكم كل من ينظر منكم إلى إمرأة بشهوة فقد زنى بها في قلبه»(١٠). وما يُفهم من هذا الكلام هو أن تعليمات المسيح (عليه السلام) تحث الانسان على أن يناضل من أجل العفة المطلقة، وقد استنتج «تولستوي» الفكرة نفسها فقال: «إن الذين يعتقدون أن حفلة الزواج

---

(٩) لاحظ برتراند رسل الملاحظة نفسها حيث قال: «لقد زعم ماركس بأنه ملحد ولكنه بشّر بأمل كونيّ يمكن أن يكون مُبرّراً فحسب إذا كان صاحبه من المؤمنين بالألوهية». أنظر: «برتراند رسل» في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» (ص٧٤٥) .

(١٠) أنظر: إنجيل متّى (٥: ٢٧ - ٢٨).

تعفيهم من الالتزام بالعفة أو أنها تمكّنهم من الوصول إلى مستوى أعلى من النقاء مخطئون». وذكر القديس «بولس» في إحدى رسائله: «إن غير المتزوجين معنيون بالرب كيف يرضونه، وأما المتزوجون فمعنيون بالدنيا، أي كيف يرضون زوجاتهم»(١١). وبصفة عامة تنظر المسيحية إلى الزواج على أنه شر لا بد منه، وعلى أنه اختزال للكمال لا مناص منه، «من الخير للرجل ألا يلمس إمرأة، ولكن لكي يتجنب الوقوع في الزنا فلا بد أن يكون للرجل إمرأة وأن يكون للمرأة رجل»(١٢). في هذه الرسالة نشعر بأن المبادىء المسيحية الصريحة تضعف وتتحرك مقتربة من الواقع. إنه نوع من التنازل الواضح. فمن وجهة نظر المسيحية، ليس الزواج حلا قائماً على أساس من مبدأ ولكنه حلّ فرضه الواقع («أن تتجنب الزنا» على حد قول القديس بولس).

كذلك ترفض الماديّة الزواج ولكن لسبب مختلف تماماً «فالزواج الفردي منظور إليه باعتباره إخضاع جنس للجنس الآخر»، أو كما قيل: لقد ظهر أول عداء طبقي بتطور الخصومة بين الرجل والمرأة بسبب الزواج الفردي.. وبتحويل وسائل الانتاج إلى الملكية العامة تتوقف الأسرة كوحدة اقتصادية للمجتمع. وتتحول إدارة المنزل الخاص إلى صناعة اجتماعية، ويصبح تعليم الأطفال والعناية بهم من الشؤون العامة. ويُعنى المجتمع بجميع الأطفال على مستوى واحد، سواء كانوا أطفالاً شرعيين أو غير شرعيين. وبذلك يزول القلق من النتائج التي تعتبر أهم عامل اجتماعي أخلاقي واقتصادي يمنع الفتاة من أن تمنح نفسها كليّةً للرجل الذي تحبه. ألا يُعتبر هذا كافياً لتيسير النمو التدريجي لاباحة الجماع الجنسي الحر، وظهور تساهل عام أكثر فيما يتعلق بشرف العذراء وعار المرأة؟(١٣)

توجد علاقة واضحة بين وجهة نظر المسيحية إلى العالم وبين دعوتها إلى

---

(١١) أنظر العهد الجديد (الكورنثيون) (٧: ٣٨).

(١٢) أنظر المصدر نفسه (٢:١).

(١٣) أنظر «إنجلز» Engels: The Origin of Family, Private Property and State.

العفة[١٤]. بعض أصحاب الاتجاهات المادية في الغرب يرون في هذا علاقة بين النظم الاجتماعية الرجعية وبين الكبت الجنسي. وتنتمي إلى هذا الرأي نظريات «ولهلم ريخ» Wilhelm Reich و«تروتسكي» Trotsky ونظرية «مدرسة فرانكفورت». ويذهب «هربرت ماركيوز» إلى أن الرأسمالية تكبت العلاقات الجنسية من أجل أن تستخدم الطاقة الجنسية في ميادين أخرى.

إن العزوبة (تكريس العفة) لا تستند إلى وصايا مباشرة من الله، ولا كانت موجودة في التقاليد المبكرة للكنيسة[١٥]. أما العزوبة [بمعنى الامتناع عن الزواج]، فهي جزء طبيعي من المذهب المادي. وفي آخر مؤتمر للڤاتيكان، رُفضت محاولة لالغاء عزوبة القسس. هذا من ناحية المبادىء، أما من ناحية الواقع والتطبيق، فإن العزوبة لا يمارسها إلا عدد قليل من الناس. وفي الاتحاد السوڤييتي ـ بعد كثير من الخبرات السلبية مع الحرية الجنسية ـ أعيدت مؤسسة الزواج.

فإذا كانت مؤسسة الزواج قد تقرر إعادتها إلى المسيحية وإلى الشيوعية المادية، فإن بدايتها كانت مختلفة في كلا الحالين: فقد بدأت في المسيحية من مطلب العفة الكاملة، وبدأت في المادية من مطلب الحرية الجنسية الكاملة. وقد جعلت المسيحية الزواج من الشعائر المقدسة، بينما حولته المادية إلى عقد اتفاق، وفي بعض الحالات إلى عقد رسمي يخضع لمراسيم معينة. ولكن تبقى المسافة كبيرة بين الزواج الكاثوليكي والزواج المدني. وأساس الاختلاف هو الطلاق. فالزواج المقدس لا يمكن حل عقدته بالطلاق وإلا أصبح مجرد عقد اتفاق. ومن ناحية أخرى، الزواج الذي لا يمكن حلّ عقدته مطلقاً سيفقد صفته

---

(١٤) تطورت هذه الدعوة إلى اتجاهات متطرفة وصلت في تاريخ المسيحية إلى حد الخصي. فقد قام «أوريجن» Origen بإخصاء نفسه لكي يطهر نفسه. ولم يقم أتباع طائفة «ڤاليرياني» Valeriani في الجزيرة العربية بإخصاء أنفسهم فحسب ولكنهم طبقوا هذا الإجراء على كل من دخل في منطقتهم. وكان الإخصاء معروفاً في أديان أخرى أيضاً. ولم تحرّم الكنيسة الإخصاء إلا في آخر القرن التاسع عشر.

(١٥) أقر العزوبة المجمع المسكوني (لاتران الثاني) سنة ١١٣٩ م.

باعتباره عقد اتفاق عندما يصبح شيئاً مقدساً، وهو أمر لا يوجد وضعيّ مستعدّ لقبوله.

جاء الزواج الاسلامي فوحّد هذين النوعين من الزواج. فالزواج الاسلامي - من وجهة النظر الأوروبية - هو زواج ديني ومدني. أي أنه عقد اتفاق يتم في حفل ديني في الوقت نفسه. والذي يعقد الزواج «رجل دين» وموظف في الدولة.. الاثنان في شخص واحد. ولأن في الزواج الاسلامي صفة العقد، لذلك يمكن حلّه عند الضرورة، فالطلاق مسموح به لأسباب تقتضيه. وقد اعتبر النبي (ص) الطلاق «أبغض الحلال عند الله»، وهذا تفكير ديني وأخلاقي معاً. ومن ثمَّ، فالزواج نموذج حي لمؤسسة إسلامية. فالزواج - كما هو معروف في الاسلام - يستهدف الاجابة على مشكلة جوهرية: كيف يوفق الانسان بين تطلعاته وأشواقه الروحية وبين حاجاته المادية، كيف يحافظ على العفة دون أن يتخلى عن الحب، كيف يضبط الحب الجنسي لحيوان يمكن أن يكون إنساناً ولكنه لا يستطيع أن يكون ملاكاً. هذا الهدف الجوهري هو هدف إسلامي في صميمه.

يمكن مقارنة الزواج بالعدالة (وهما من خصائص الاسلام)، ووجه المقارنة أنهما فكرتان تنطويان على قدر من الخشونة الظاهرية، ولكنهما يوفّران للانسان حياة أكثر صفاء وأكثر استقامة من مُعادلهما المسيحي، وأعني بذلك العزوبة والمحبة العامة.

ويبدو أن «تولستوي» قد أدرك هذه الحقائق بوضوح ولكنه استخلص منها استنتاجات مختلفة، فقد كتب يقول:

«لأن تعاليم المسيحية الخالصة لا يوجد فيها أساس لمؤسسة الزواج، فإن الشعوب في عالمنا المسيحي لا يعرفون كيف ينتمون إلى هذه المؤسسة. فهم يشعرون أنها مؤسسة غير مسيحية في جوهرها. ولكنهم لا يرون المثل الأعلى للمسيح - وهو الامتناع عن الجنس - لأنه مستتر خلف العقيدة الراهنة. ومن هنا برزت ظاهرة تبدو غريبة لأول نظرة: فبين الأمم التي لا تتمتع بمُستوى من التعاليم الدينية التي توجد في المسيحية، تتمتع بمعايير جنسية واضحة وأفضل.

مثل الاخلاص بين الزوجين والاخلاص للأسرة أقوى مما هو قائم بين من يسمون أنفسهم بالمسيحيين. توجد بين الشعوب التي لديها تعاليم أقل من المسيحية، معايير التسرّي وتعدد الزوجات وتعدد الأزواج، ولكن ليس بالفداحة التي نجد عليها الاتصال الجنسي والتسري وتعدد الأزواج وتعدد الزوجات الذي يسود المجتمعات المسيحية تحت غطاء الزواج الأحادي المزعوم»(١٦).

نوعان من المعتقدات الخرافية

إذا صح ما نقول، فإنه يوجد نوعان من المعتقدات الخرافية: النوع الأول هو محاولة العلم أن يفسر لنا الحياة الجُوّانية للانسان، والثاني محاولة الدين أن يشرح لنا الظواهر الطبيعية.

عندما يحاول العلم تفسير عالَم النفس، فإنه يحلله إلى مُدرك حسي، أي إلى شيء. وعندما يحاول الدين تفسير الطبيعة يشخّصها، أي يحولها إلى «لاطبيعة». وهكذا نواجه مفهوماً خاطئاً من كلا الجانبين.

إن الأديان البدائية بسحرها ومحرّماتها ألصق ما تكون بالخرافات، بحيث لا يمكن التمييز بينهما. هذه الأديان - في الحقيقة - تعكس الاضطراب الباطني للانسان. فقد انبثقت من نوعين مختلفين من المشاغل الأساسية المبكّرة للجنس البشري. النوع الأول روحي، وقد بدأ هذا عندما أصبح الانسان واعيا بنفسه ككائن إنساني متميز ومختلف عن الطبيعة المحيطة به. والثاني مادّي يتمثل في حاجته للبقاء في عالم مُعادٍ مليءٍ بالمخاطر. لقد تحول الضمير الديني - تحت ضغط غريزة حب البقاء - نحو هذا العالم لأن هدف الانسان أصبح مركّزا على الطبيعة أكثر من أي شيء آخر، فهو يرغب في: الصيد الناجح، والحصاد الوافر، واتقاء الطبيعة المعادية والمرض والحيوانات المفترسة.. بينما ظلت وسائل الانسان دينية.. أعني استخدامه للسحر والقرابين والرقص الديني والأغاني والرموز. الدين البدائي إذن هو ضمير ديني لكنه اتجه نحو البرّانيّ.. نحو

---

(١٦) أنظر: «تولستوي».. Tolstoy: The Road to Life

احتياجات الحياة بدلاً من الاتجاه الجُوّانيّ نحو الأشواق الروحية. ولما لم يكن في مقدور الانسان أن يحقق شيئاً في العالم الواقعي، فإن الدين البدائي قد خلّف انطباعاً بضعف الانسان وضلاله.

إن الدين الذي يريد أن يستبدل التفكير الحر بأسرار صوفية، وأن يستبدل الحقيقة العلمية بعقائد جامدة، والفاعلية الاجتماعية بطقوس، لا بد أن يصطدم بالعلم. والدين الصحيح ـ على عكس هذا ـ فهو متسق مع العلم. وكثير من العلماء الكبار يسود عندهم الاعتراف بنوع من الوحدانية. وفوق هذا يستطيع العلم أن يساعد الدين في محاربة المعتقدات الخرافية، فإذا انفصلا يرتكس الدين في التخلف ويتجه العلم نحو الالحاد.

ولكن العلم أيضاً لديه معتقداته الخرافية، وذلك عندما يترك مجال الطبيعة. فإذا كان الذكاء الانساني قد أكّد نجاحه في الأمور المتعلقة بالعالم المادي (كما في علم الطبيعة والفلك وغيرهما)، فإن هذا الذكاء نفسه بدا شاكّاً أخرق في مجال الحياة. فعندما استخدم العلم مناهجه التحليلية والكمية في مجال الحياة انتهى إلى نفي بعض الحقائق النفسية والحياتية الجوهرية، فاختزلها إلى مظاهرها الخارجية فقط. وهكذا، رأينا علم الاجتماع الديني يقضي على الجوهر الأساسي للدين، ورأينا علم البيولوجيا يقضي على الحياة، وعلم النفس يقضي على النفس، وعلم الأنثروبولوجيا يقضي على الشخصية الانسانية، وفقد التاريخ معناه الانساني الجُوّاني(١٧).

المادية الجدلية والتاريخية تتكشف عن أمثلة واضحة من الفشل في تطبيق المنهج العلمي على الحياة والتاريخ عندما انتهى إلى هذه المقولات الشهيرة: «الدين أفيون الشعوب»، وأن القانون هو «إرادة الطبقة الحاكمة»، وأن القضاء على نظام العبيد كان «في مصلحة النمو الرأسمالي»، وأن «كانْت» و«جُوته» من

---

(١٧) إن تطور علم النفس له دلالته في هذا الصدد، فعلم النفس السلوكي الذي يمثل المرحلة النهائية لهذا التطور. يعلن «طرد النفس من علم النفس وإقامة علم نفس بدون نفس» والنتيجة المنطقية هو أن نرى الإنسان عارياً من الحرية والسمو. أنظر: ب.ف. سكينر:
B.F. Skinner: Beyond Freedom and Dignity (New York: Knopf, 1971).

«المدافعين عن النظام الرأسمالي»، وأن الفلسفة العبثية «إنعكاس لأزمة النظام الرأسمالي». وزعم أحد الكُتّاب الماركسيين أن فلسفة «سارتر» عن الخوف والموت ليست إلا تعبيراً عن أزمة نظام إنتاج(١٨).

ولقد شارك الأديب الفرنسي «بلزاك» في هذا النوع من الأخطاء عندما ألحق برواية شهيرة له مقدمة أقل شهرة حاول فيها أن يحلل الكائن الانساني باستخدام أساليب علمية وضعية. ومقدمة «بلزاك» هذه مثل مناسب على إخفاق المنهج العلمي في تناول الحياة الجوانية للانسان. ولذلك وجدنا انفصاماً تاماً بين ما وصف به المؤلف الحقيقة الانسانية في روايته «الكوميديا الانسانية» فكان وصفاً مخلصاً وحيّاً، وبين التفسيرات الفكرية لمصائر البشر كما أوردها في مقدمة الرواية.

عندما يصف العلم قطعة فنية، فإنه يختزلها إلى ظاهرة نفسية. فالفنان في نظر العلم ضحية حالة من الذُّهَان (الاضطراب العقلي)، فقد قرر عالم النفس «ستيكال» Stekal أن بحوثه أقنعته أنه لا يوجد فرق بين الشاعر والعُصابي(*). إن العلم يرى أن أفضل من يحلل الابداع الفني هو علم النفس التحليلي. وكانت نتيجة هذا الاتجاه التطابق بين الابداع والعصاب(١٩).

وجدنا أيضاً في فن المعمار «ميلز ڤان در روه» يستخلص نتيجة منطقية تتمشى مع مذهبه في «الفن الوظيفي»، حينما قال «إذا بنينا بإخلاص، فإن الكاتدرائية لا ينبغي أن تكون مختلفة عن المصنع». فمن الناحية العقلانية لا مجال للاعتراض على بناء المدن الصناعية أو الثُكن الحربية. ولكن إذا اقتصر المعمار على هذا الجانب الوظيفي العقلاني، فإنه يلغي نفسه بنفسه.

وذهب علم البيولوجيا إلى أن الانسان ليس في الحقيقة إلا حيواناً، وأن

---

(١٨) أنظر: «لوسيان جولدمان» .Lucien Goldman in (Art) Writing about existentialism

(١٩) أنظر: «ڤ. جيروتتش» .V. Jerotic: Sickness and Creation (Belegrade: n. p., 1976)

(*) للدكتور مصطفى سويف بحث مناسب في هذا المجال أودعه في كتابه «الإبداع الفني» يمثل رسالته للماجستير، نشر في الخمسينات بالقاهرة. (المترجم).

الحيوان في حقيقته شيء، وأن الحياة في النهاية مجرد آليات، يعني لا حياة. وحدث تطوّر مماثل في علم الأخلاق، فقد استنتج العقلُ أن الفعل الذي نسميه أخلاقياً هو مجرد نوع من الأنانية المغربلة أو «المستنيرة» ـ أي أن الأخلاق نفيٌ للأخلاق. وهكذا انتهى البحث العلمي في الحقل الانساني إلى سلسلة من الانكارات: فقد أنكر أولاً وجود الله، ثم وفقاً لأسلوب من التدرج النازل، أنكر الانسان ثم أنكر الحياة. ووصل أخيراً إلى نتيجة أن كل شيء مجرد لعبة وتبادل تفاعلاتٍ لِقُوى الجُزيئات.. إن العقل في نهاية المطاف لم يستطع أن يجد شيئاً آخر في هذا الكون سوى نفسه: الآلية والسببية.

الفصل الحادي عشر

«الطريق الثالث» خارج الاسلام

يظل دين أوروبا وإلحادها سادرين في طبيعتهما المتطرفة...

العالم الأنجلوسكسوني

لقد بنتْ أوروبا أفكارها الأساسية خلال المدرسة البدائية في العصور الوسطى، ورغم نضوجها فإن هذه الخبرات الطفولية ما تزال حية في العقل الأوروبي - سواء في الدين أو في غيره - ستظل أوروبا تفكر في إطار الاختيارات المسيحية: إما مملكة الرب وإما مملكة الأرض. ستظل أوروبا تُنْكر بكل ما فيها من مرارة العلم أو الدين، ولن تستطيع حركة دينية في أوروبا أن تتبنى برنامجاً اجتماعياً. سيظل دين أوروبا وإلحادها سادرين في طبيعتهما المتطرفة.

ولكن يوجد جزء من العالم الغربي - بسبب موقعه الجغرافي وتاريخه - بَقِيَ متحرّراً من التأثيرات المباشرة لمسيحية القرون الوسطى، متحرراً من العُقد المستعصية لهذا العصر. هذا الجزء من العالم الغربي كان دائم البحث عن طريق ثالث، وقد اهتدى إليه، وهو طريق يحمل في ثناياه ملامح من الطريق الثالث للاسلام. والدولة التي أعنيها هي إنجلترا وإلى حد ما أيضاً العالم الأنجلوسكسوني بصفة عامة[1].

تبدأ مقدمة أول ترجمة إنجليزية للكتاب المقدس بالكلمات الآتية: «إن حكمة الكنيسة « الأنجليكانية » منذ شرعت فى أداء طقوسها العامة ، تتبع الطريق الوسط بين طرفين متضادين». ويبدو أن هذا الموقف قد أصبح القانون الأول للحياة الدينية والعملية الانجليزية.

لقد قسمت المسيحية تاريخ العالم الغربي إلى حقبتين منفصلتين متعارضتين كل التعارض، هما العصور الوسطى والعصر الحديث. وهما يمثلان اختيارين لا ثالث لهما: الدين أو العلم.. الكنيسة أو الدولة. لكن هذا المخطط التاريخي لا ينطبق على إنجلترا، على الأقل ليس بالمعنى الذي نراه في أوروبا.

من أجل هذا، كان لا بد من النظر إلى خبرة إنجلترا في التاريخ الأوروبي نظرةً

---

(١) سنرى فيها بعد بروز ظاهرة مماثلة بدرجة أخف في عدد من الدول التي شهدت أنماطاً إصلاحية للمسيحية.

مستقلة. فأوروبا ـ بدون إنجلترا ـ تعرف عصرين فحسب: عصر الكنيسة وعصر الدولة. هل يسوغ لنا أن نقول إن العصر الاسلامي الوسيط في أوروبا(*) امتدّ إلى إنجلترا فقط؟ والديموقراطية في أوروبا ـ وهي مزيج من المبادىء العلمانية والميتافيزيقية ـ اختراع إنجليزي. ويعبر «نيتشه» ـ وهو الرجل الأوروبي قلباً وقالباً ـ عن الفرق بين العقل الانجليزي والعقل الأوروبي في سؤاله الشهير: «كيف نُنقِذُ أوروبا من الانجليز، وكيف نُنقذ إنجلترا من الديموقراطية»؟

من وجهة نظر فلسفة التاريخ، يعتبر ظهور إنجلترا والروح «الأنجلوسكسونية في تاريخ الغرب أشبه بظهور الاسلام في تاريخ الشرق. ولعل هذا هو ما عناهُ «شبنجلر» في مقارنته بين النبي محمد (ص) وبين «كرومويل»(٢). لقد رأى «شبنجلر» الشخصيتين في إطار نظرته لتاريخ العالم كأنهما شخصيتان معاصرتان: إن التوحيد بين الكنيسة الانجليزية والدولة، وكذا ظهور الانجليز كقوة عالمية، كل ذلك بدأ بـ«كرومويل». وكذلك بدأت بمحمد وحدة الدين والدولة وظهور القوة العالمية للاسلام. وكان كلاهما مؤمناً متطهّراً، ومؤسّساً لامبراطورية كبرى. ويبدو أن هذا أمر طبيعي جداً بالنسبة للعقل الاسلامي والعقل الأنجلوسكسوني، ولكنه شديد الغرابة عند العقل الأوروبي. لقد حطم القديس «لويس» الدولة الفرانكونية، أما في العالم الاسلامي ـ فعلى عكس ذلك ـ لم يحدث تقدم سياسي أو اجتماعي إلا بصحوة دينية. في أوروبا، عندما شعرت الدولة بقوتها اتجهت لفرض سلطانها على الكنيسة، وهذا ما فعلته الكنيسة قبل ذلك بعدة قرون عندما كانت في أوج قوتها، حيث فرضت هيمنتها على الدولة. وفي أوروبا انتشرت محاكم التفتيش ولكنها لم تنتشر في إنجلترا. وهكذا لم تجرب إنجلترا محاكم التفتيش ولا هيمنة الكنيسة، ولم يجرب الاسلام شيئاً من هذا. لقد قضى الاصلاح الديني في إنجلترا ـ بمنطق فطري ـ على كلٍّ من الطرفين المضادين:

---

(٢) أنظر: «شبنجلر» Spengler: The Decline of the West, trans.. (New York: knopf, 1926) pp. 211-213.

(*) يشير المؤلف هنا إلى وجود الدولة الاسلامية بالأندلس وحضارتها المزدهرة في القرون الوسطى (كانت أوروبا بأسرها في عصر ظلام فيما عدا هذه المنطقة الاسلامية). (المترجم).

السيطرة البابوية وطغيان الملكية. كانت إنجلترا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، دولة ثورية. إنها في نظر أوروبا اليوم دولة متحفظة. وكلمة «محافظة» عند الانجليز دعوة «للحفاظ» على الروح الانجليزية الأصلية، والتي تعني في مفهومها الواسع، الطريق الوسط.

هذه الثنائية في أسلوب الحياة الانجليزية يمكن فهمها أكثر إذا تأملنا في موقف «روجر بيكون» الذي يعتبر مؤسس ورائد التقدم الروحي الانجليزي الحديث. لقد وضع «بيكون» من البداية بناء الفكر الفلسفي الانجليزي على قاعدتين مستقلتين في أصلهما: الخبرة الباطنية التي تؤدي إلى استنارة الروح (أو الدين)، والملاحظة التي تؤدي إلى العلم الصحيح (أو العلم التجريبي). لقد أكد «بيكون» على المكوّنات الدينية وظل ثابتاً على ثنائيته كما فعل الاسلام. فلم يحاول أن يختزل النظرة العلمية أو النظرة الدينية ـ إحداهما لحساب الأخرى ـ وإنما أقام التوازن بين النظرتين. هذا الجانب من عبقرية «روجر بيكون» اعتبره أغلب الانجليز أعظم تعبير أصيل عن الفكر الانجليزي والمشاعر الانجليزية، بل إن الكثيرين يرون أن الفلسفة الانجليزية التي ظهرت بعده ليست إلا تطوّراً لمبادىء «بيكون» الفكرية. والمدخل الثنائي لفكر «بيكون» هو الذي يفسر لنا تأثيره الهائل على اتجاهات وأساليب الفلسفة الانجليزية والعلوم الانجليزية.

ولكن تبقى حقيقة هامة عن «بيكون» لم يتم دراستها دراسة كافية أو الاعتراف بها، ألا وهي أن أب الفلسفة والعلوم الانجليزية كان في حقيقة الأمر تلميذاً مخلصاً للثقافة العربية الاسلامية. وقد تأثر «بيكون» تأثراً قوياً بالمفكرين المسلمين وعلى الأخص «ابن سينا»، الذي اعتبره «بيكون» أعظم فيلسوف ظهر بعد «أرسطو»[٣]. ولعل في هذا ما يفسر خصائص فكر «بيكون» الذي كرس

---

(٣) أنظر: «برتراند رسل» Bertrand Russell: History of the Western Philosophy... PP. 452-453.

وهناك عبارة مشابهة «لكارل برانت» حيث قال عن «روجر بيكون» «إنه أخذ من العرب جميع نتائج العلوم الطبيعية التي نُسبت إليه». أنظر: «كارل برانت» Karl Prant: Geschichte der Logic, III.. (Leipzig: n.p, 1972), P.121.

«الطريق الثالث»، والذي طبع به الحياة الفكرية والعملية في إنجلترا وجعلها متميزة عن مثيلتها في بقية بلاد القارة الأوروبية(٤).

ويوجد دليل آخر على أن الوضع الفكري لم يَحِدْ عن هذا الاتجاه إلى اليوم وأن إنجلترا لا تزال مخلصة لروحها الفكرية الخاصة، والدليل هو شخصية رجل عظيم آخر ألا وهو «جورج برنارد شو». فقد كان «شو» شاعراً وسياسياً، كان يدعو إلى الاشتراكية وإلى الحرية الفردية في آن واحد، حتى وصفه بعضهم بأنه «وحدة من المتناقضات لا تتكرر»، وهو يقصد أن «شو» جمع في نفسه شخصية الساحر والصوفي، الناقد الاجتماعي الصارم والمثالي الذي لا شفاء له من مثاليته.

لنتأمل هذه الحقيقة. في القارة الأوروبية ـ كقاعدة عامة ـ العالِم التجريبي عادة ما يكون مُلحداً. أما في إنجلترا، فإن «جون لوك» ـ أب المنهج التجريبي ـ فقد جعل «الله» في مركز نظريته الأخلاقية، ودافع عن الروادع الأخروية من ثواب وعقاب بحماس القسيس، وأدمجها في بناء المبادىء الأخلاقية. يقول «جون لوك»: «إذا كان كل أمل الانسان قاصراً على هذا العالم، وإذا كنا سنتمتع بالحياة هنا في هذه الدنيا فحسب، فليس غريباً ولا مجافياً للمنطق أن نبحث عن السعادة متجنّبين كل ما من شأنه أن ينغّص علينا هذه الحياة، وأن نسعى فقط إلى كل ما يجلب لنا المتعة. إذا لم يكن هناك شيء بعد القبر، فإن النتيجة التالية مُبَرّرة: دعنا نأكل ونشرب، دعنا نتمتع بالأشياء التي تجعلنا سعداء لأننا غداً سنموت»(٥).

---

(٤) لتفسير هذه الظاهرة يقول «برتراند رسل»: «إن كراهية الرجل الإنجليزي للنظريات التعميمية ترجع إلى خبرته السلبية في الحروب الأهلية. فإن الصراع بين الملك والبرلمان خلال الحرب الأهلية أعطى الإنجليزي بصفة حاسمة عشقه للحلول الوسطى وخوفه من أن يدفع بأي نظرية إلى أقصى نتائجها المنطقية، وهو ما لا يزال يسيطر على الفكر الإنجليزي حتى الوقت الراهن» أنظر: «برتراند رسل»، المصدر السابق، ص (٦٢٥).

(٥) أنظر: «جون لوك»

John Locke: Essay on Human Understanding, Book II, Chapter 28.

ثم مضى «جون لوك» التجريبي الكبير يفصّل في أدلته على وجود الله[٦]. كذلك أخذ «هوبز» Hobbs - وهو مادي وضعي - على عاتقه التدليل على التوافق بين القوانين الطبيعية وبين الكتاب المقدس[٧]. وهذا مما يتفق مع طريقة التفكير الانجليزي تماماً. لقد أعلن المفكرون الأوروبيون بإجماع على أن موقف «لوك» لا يمكن الدفاع عنه. ومع ذلك تبقى الحقيقة في أن فلسفته وفلسفة «بيكون» و«هوبز» - المثيرة للجدل - هي نقطة الانطلاق في التطور الفكري والاجتماعي الانجليزي.

إن التضاد الحاد بين الطبيعي والأخلاقي الذي يتميز به المدخل المسيحي، أصبح في الامكان التوفيق بينهما عند عدد من المفكرين الانجليز، حتى جاء «شافتسبري» Shaftesbury الذي قضى نهائياً على هذا التضاد. فعند «شافتسبري» الأخلاق هي حالة من التوازن بين الأنانية والغيرية، هذا التوازن يمكن أن يتحطم في حالتي ما إذا طغى الاتجاه الأناني أو حدثت مغالاة في المشاعر الغيرية (وهذا صدى للموقف الأرسطي في الأخلاق، كما يتفق مع معاني بعض الآيات القرآنية). وينتمي إلى هذا الموقف أيضاً ما يُطلق عليه «فلسفة الحس الانجليزي المشترك»، وكذا معادلة «جون إستيوارت مل» للتوفيق بين الفرد والمجتمع.

إن هدف «مدرسة كامبريدج» الشهيرة يمكن تحديدها بدقة على أنها «تعقيل» اللاهوت. يقول «يودل» متحدثاً عن «كَدْوِرث» - وهو ممثل بارز لهذه المدرسة -: «إن العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والدين، بين الفكر والايمان، خصوصية من خصوصيات «مدرسة كامبريدج». من هذا السياق يمكن أن نفهم كيف أن الرجل نفسه كان قادراً - كفيلسوف أولاً - على أن يؤكد بقوة على أن الأساس العقلاني للأخلاق كافٍ في حد ذاته، ثم - كواعظ ديني - يشير بالقوة نفسها إلى ضرورة التسامي الديني. وهكذا نجد لديه فلسفة تشبع الاحتياجات الدينية، ودين يتسق مع العقل وينفذ إلى القلوب بشعور دافىء يشمله»[٨].

---

(٦) المصدر نفسه، الكتاب الرابع تحت عنوان: «Our Knowledge of God's Existance»

(٧) أنظر «جون لوك» John Locke: De Cive, Chapter IV.

(٨) أنظر «فردريك يودل» Frederich Jodle: The History of Ethics, P, 145.

إن العقل الانجليزي قد تجاوز نفسه في خلق نظرية الأخلاق النفعية. أو كما يصفها البعض بأنها «الدائرة المربّعة» ويشير إليها البعض الآخر بأنها «أخلاق الانجليز النفعية»، وهي على أي حال نموذج نمطي للتفكير الانجليزي الانتقائي التأليفيّ. فقد اتخذت هذه النظرية طابعاً لاهوتياً (دينياً) في تطوراتها الأخيرة وظهرت كاتجاه جديد تحت اسم «النفعية اللاهوتية». وينتمي إلى هذا الاتجاه «بتلر»Buttler بتأكيده على أن «الضمير والأنانية» ـ إذا فُهما فهماً صحيحاً ـ يسلكان طريقاً واحداً إلى السعادة. وينتمي إلى هذا الاتجاه «هارتلي» Hartley، فهو صاحب اتجاه مادي في علم النفس، ولكنه يؤكد فكرته عن الله واعتقاده في الخلود في الوقت نفسه. وإلى حدٍّ ما أيضاً تنتمي إلى هذا الاتجاه أفكار كل من «واربرتون» Warburton و«ريتشارد برايس» Richard Price و«بالي» Pali. إن فكرة «بالي» عن «الارادة الالهية» واتفاقها مع مصالح البشر مبنية على ملاحظاته عن الطبيعة. وهو منهج إسلامي خالص يذكّرنا بآيات كثيرة في القرآن الكريم(٩).

بين هذه النجوم من رجال الفكر الانجليزي، أصحاب «الطريق الوسط»، يوجد اسم من ألمع أسمائها هو «آدم سميث» Adam Smith. لقد ألّف «آدم سميث» كتابين بينهما تناقض ظاهري ولكنهما متكاملان من حيث المضمون. أحد هذين الكتابين هو «نظرية المشاعر الأخلاقية» Theory of Moral Sentiments، والثاني هو «بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations، ويعتبر الكتاب الأخير من أكثر الكتب تأثيراً في فكر القرن الثامن عشر. يعالج الكتاب الأول موضوع الأخلاق ويتخذ مبدأ التعاطف نقطة انطلاق له. أما الكتاب الثاني، فيتناول الاقتصاد ويتخذ لفكرته الرئيسة مبدأ الأنانية. وهذا ما يجعلنا نعتقد أن الكتابين متناقضان. ولكن ليس هذا صحيحاً، لأن «سميث» ـ وكان أستاذاً في جامعة «جلاسجو» ـ يدرّس الأخلاق والاقتصاد والسياسة كأجزاء من برنامج دراسي متكامل في الفلسفة. وعلاوة على ذلك، أشار «سميث» صراحة في مؤلفاته إلى العلاقة بين علم الأخلاق وبين ثروة الأمم. يقول في كتابه «نظرية

(٩) أنظر: «بالي» Pali: Natural Theology..

المشاعر الأخلاقية»: «إن كلاً من الأنانية والمشاعر الأخلاقية حقائق واقعية، وفي الاقتصاد الكوني للمشروع الالهي أُخذا معاً في الاعتبار. إن الانسان وِحْدة (تجمع بين هذا وذاك) ولا يستطيع الانسان أن يكون في حياته الاقتصادية شيئاً مختلفاً عن ذلك.

لقد أبدى «توتوميانك» بعض انطباعات بصدد التناقض الذي يراه متأصلاً في أجزاء مختلفة من أعمال «سميث»، وعند الأوروبيين انطباع مماثل عن القرآن وعن الاسلام، (ولكن المشكلة تكمن في قصور النظر لا في تناقض الفكر). إن مقت «آدم سميث» و«هيوم» للمؤسسة الدينية ونظامها الاكليروسي يتجاوب مع الموقف الاسلامي.

ومن الممكن أن نتخيل أن كتاب «هربرت سبنسر» Herbert Spencer في التربية قد ألّفه أحد المسلمين (ولا نجد في ذلك غضاضة). ومع ذلك، فهو فكر إنجليزي صميم. يقول «سبنسر»: إن الأخلاق في جوهرها حالة من الاتساق بين الفرد والمجتمع، وأنه يوجد اتجاهان للتطور متزامنان، تزايد في الفردانية وتزايد في التواقف (أي أن نمو طرف يتوقف على نمو الطرف الآخر).

بينما في فرنسا الكاثوليكية لا يزال الصراع العنيد بين المدرسة الروحية والمدرسة الوضعية مستمراً، نجد علم الأخلاق الانجليزي يؤلف بين مبدأ المصلحة ومبدأ الضمير. إن فكرة «جون إستيوارت مل» عن الاقتصاد وإصراره على المصالحة بين مبدأ الفرد ومبدأ المجتمع، ورأيه في أن الثروة تنطوي على أهمية أخلاقية، فيه الشيء الكثير من روح الزكاة الاسلامية وتعاليم القرآن الكريم. ولا بد هنا من الاشارة إلى اتجاه يسمى «المثالية الجديدة» ظهر في إنجلترا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر (في أعمال «مارتن» Martin و«برادلي» Bradley و«جرين» Green وغيرهم) كرد فعل لسيطرة الفلسفة التجريبية ـ وهي أيضاً في اتساق مع النموذج الانجليزي في التفكير.

أود فيما يلي أن أقتبس قطعة مطوّلة بعض الشيء عن الحياة السياسية الانجليزية من كتابات «كروسمان» Crossman وهو كاتب إنجليزي معاصر ذو

اتجاهات اشتراكية. بعد أن أشار «كروسمان» إلى أن أي تأكيد مُبسّط عن الحياة السياسية الانجليزية لا بد أن يكون زائفاً، يقول:

«على عكس اتجاه أصحاب نظرية المنفعة، أقام رجل الأعمال في العصر الفكتوري سياسته على أساس من الدين. لقد كان يمقت حكم القِلّة المستغلّة ليس لأنها تحمي الاقطاعيين فحسب بل لتجاهلها الفاضح للمبادىء الأخلاقية أيضاً.. ولم تتوجه طاقة النقد في العصر الفكتوري إلى اقتصاديات المصلحة وإنما إلى التفكير اللاهوتي. والذي أصاب الطبقة الوسطى الانجليزية بالاضطراب لم يكن كتاب «رأس المال» لـ«ماركس» وإنما كتاب «داروين» في «أصل الأنواع»، فقد أطلق هذا الكتاب شرارة حرب من الجدل بين مدرسة أكسفورد وبين أصحاب النزعة الدينية، استغرقت نشاط أقدر العقول من الجانبين. لقد شعر «جلادستون» شعوراً أصيلاً بأن السياسة هي اختياره الثاني في الأفضلية بعد الدين من حيث الاستجابة للتعاليم. ويمكن فهم هذا الثبات الأخلاقي الرصين والثقة بالنفس في إنجلترا القرن التاسع عشر إذا أدركنا حقيقة قوة الايمان الديني التي تكمن وراءهما.. إن إلغاء نظام العبودية، وإحياء حملات التبشير، وإدانة استغلال الأطفال في العمل، وانتشار التعليم العام، وعشرات من الحركات الأخرى من هذا القبيل، لم تأت من عقيدة سياسية بقدر ما انبثقت من الضمير المسيحي للمجتمع.. معظم الحركات الاصلاحية في القرن التاسع عشر جاءت من هذا المصدر، فبعد أن ألهبت خيال الجماهير أصبحت جزءاً من برامج السياسيين.. على أساس من هذه الخلفية من الايمان الديني والاصلاحات الاجتماعية فقط يمكن رسم الوجه الصحيح للفكر السياسي في بريطانيا»(١٠).

ويمضي «كروسمان» في موضع آخر من كتابه قائلاً: «إن الديموقراطية البريطانية كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنضال من أجل الحرية الدينية. ولذلك تم تهذيب الوازع الديني في شكله المسيحي الأصلي من أجل الديموقراطية، وكان نتصار الليبرالية مؤدياً إلى تجديد الدين في إنجلترا العصر الفكتوري.. ولم يكن

(١٠) أنظر «كروسمان» Crossman: The Government and Governed (New York: Pice Press, 1969), pp. 155 - 158.

هذا ليحدث في مكان آخر سوى في أميركا.. بينما نجد أن التقدم والشعوب والديموقراطية عند الليبراليين الألمان والايطاليين، هي موضوعات قاصرة على النزعة العلمانيّة. فالمؤمنون بالكاثوليكية يعتقدون أنه لا يوجد جسر على الثغرة الفارقة بين الايمان بالمسيح والايمان بالتقدم، والمؤمنون بالتقدم يعتقدون أن الدين لا علاقة له بالديموقراطية أو الحرية»[١١].

حتى الاشتراكية الانجليزية هي الأخرى من نوع مختلف عن نظيراتها في أوروبا. فالاشتراكية في أوروبا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة المادية والالحادية، بينما «نستمع من منصة حزب العمّال البريطاني اقتباسات من الكتاب المقدس مثلما نسمعها من منبر الكنيسة هناك» على حد تعبير أحد المراسلين الصحافيين الفرنسيين معبّراً عن انطباع الاندهاش.

ومما لا شك فيه، أنه يوجد نموذج إنجيلزي أصيل يجمع بين المتضادات كما يشرح «برتراند رسل» حين يقول: «إن مشكلة إيجاد نظام اجتماعي راسخ ومقبول يمكن حلها بالجمع بين صلابة الامبراطورية الرومانية وبين مثالية «أوغسطين» في كتابه «مدينة الرب»[١٢]. وفي إجابة له على سؤال ما إذا كانت الأفكار هي التي تغيّر العالم أم العكس؟ فأجاب قائلاً: «من جانبي، اعتقد أن الحقيقة تكمن بين هذين الطرفين، بين الأفكار والحياة العملية ـ كما في أي شيء آخر ـ يوجد تأثير متبادل»[١٣].

من هذا المنظور نستطيع أن نرى المصادر الروحية للبرجماتية الأمريكية. إن ثنائية الفلسفة البرجماتية، واستيعابها للدين والعلم معاً (ما داما يبرهنان على قيمتهما العملية)، وكذا تسليمها بأن الخبرة الحياتية ينبغي اتخاذها معياراً للحقيقة ـ هذا كله من صميم الفلسفة الأنجلوسكسونية ـ وهي في ذلك على النقيض من الاتجاه الأوروبي برمّته. ويعرض «وليم جيمس» أسس هذه الفلسفة في كتابه «البرجماتية» حيث نقتبس منه ثلاثة شواهد:

---

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) أنظر: «برتراند رسل» في كتابه: تاريخ الفلسفة الغربية.. ص (٥٠٥).

(١٣) المصدر نفسه، ص (٦٢٠).

«كثيرٌ منا يتوقع أشياء صالحة على جانبي الخط. فإذا قيل له الحقائق صالحة قال إعطنا كثيراً من هذه الحقائق. وإذا قيل له المبادىء صالحة قال إعطنا مزيداً من هذه المبادىء أيضاً. إن العالم بلا أدنى شك «وِحدة» إذا نظرنا إليه من زاوية معينة، ولكنه أيضاً متعدد إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى. إذن هو واحد ومتعدد في الوقت نفسه. وسوف نتقبل لذلك نوعاً من الوحدة متعدّدة الجوانب. أجل، إن كل شيء حتمي، ولكن إرادتنا حرة أيضاً: فلعل نوعاً من الحتمية وحرية الارادة هو أنسب فلسفة [ممكنة]. إن الشر في الكائنات الفردية لا يمكن إنكاره، ولكن لا يمكن أن يكون الكلّ شراً.. بهذه الطريقة يمكن ربط التشاؤم العملي بالتفاؤل الميتافيزقي»(١٤).

يعرض لنا «وليم جيمس» هنا النزعة الانسانية الطبيعية تجاه الثنائية، وهذا نوع من «الاسلام الفطري». إنه يصف فلسفته بأنها «اسم جديد لبعض الأساليب القديمة في التفكير»(١٥). ويمضي «وليم جيمس» قائلاً: «عندما تكون لديك مشكلة، فأي فلسفة تختار لحلها؟ ستُقدَّم إليك الفلسفة التجريبية ولكنك ستجد أنه ليس فيها من الدين ما يكفي لاحتياجاتك، وستُقدّم إليك الفلسفة الدينية ولكنك لن تجد فيها شيئاً من التجريبية يشبع احتياجاتك»(١٦). ثم يقول: «إن معضلتك هي كالآتي: إنك لا تجد في هذين النظامين اللذين تتطلعت إليهما إلا انفصالاً تاماً لا سبيل إلى أن يلتئم، فستجد التجريبية ولكنها لاإنسانية ولادينية، وستجد الفلسفة العقلية التي تدعي لنفسها التديّن، ولكنّها تستنكف من أي اتصال محدد بالحقائق الواقعية أو بأفراح البشر وأتراحهم»(١٧).

وقد عرض لنا «برتراند رسل» معادلة مقبولة لفهم البرجماتية عندما قال: «يوجد

---

(١٤) أنظر: «وليم جيمس» Willian James: Pragmatism (Cambridge: Harvard University Press, 1978) P. 16.

(١٥) هذا هو العنوان الفرعي لكتاب وليم جيمس «البرجماتية» المشار إليه في الملاحظة الهامشية (١٤).

(١٦) المصدر نفسه، ص (١٧).

(١٧) المصدر نفسه، ص. (١٩).

وجهان لاهتمامات «وليم جيمس» الفلسفية: أحدهما علمي والآخر ديني. ففي الجانب العلمي نرى أن دراسته للطب قد هيأت فكره للاتجاه المادي ولكنه شكم هذا الاتجاه بعواطفه الدينية»[١٨]. إن الفكرين الانجليزي والأمريكي بدأ من الفرضين نفسيهما اللذين أقامهما «روجر بيكون» منذ سبعة قرون مضت. في هذه الفترة دارت أوروبا نصف دائرة كاملة ابتداء من القديس «توماس الأكويني» على طرف، وانتهاء بـ «لينين» على الطرف الآخر.

نحن لا نستطيع أن نقول بالتحديد أي نوع من الانطباع تركته البرجماتية في العقل الأوروبي، ولكننا نفترض أنها خلّفت نوعاً من الكراهية، فمن وجهة النظر الأوروبية: البرجماتية لامنطقية ولا اتساق فيها ولا ثبات، وهي صفات طالما ألحقها الأوروبيون بالاسلام أيضاً[١٩]. ولكن البراجماتية هي النظام الفلسفي الأمريكي الكبير الذي لم تكن أوروبا بقادرة على إبداعه بحكم طبيعتها الفكرية. ومن المؤكد أن هذه الفلسفة تعبير عن حيوية الشعب الأمريكي وطاقته الفائقة وحافز عليها في الوقت نفسه.

إن التشابه بين التفكير الانجليزي والتفكير الاسلامي يمكن متابعته خلال سلسلة من الحقائق ذات دلالة تستحق بحثاً مستقلاً. لم تكن الثورة الانجليزية سنة ١٦٨٨ تتبسم بالتطرف. وفي رأي «برتراند رسل» كانت أكثر الثورات اعتدالاً وكانت في الوقت نفسه أكثرها نجاحاً في العالم، وكثير من الأحداث في التاريخ السياسي البريطاني لم تتمادَ مطلقاً لتبلغ أقصى نتائجها وغلوائها، وإنما تجمّدت في وسط الطريق. ففي إنجلترا لم ينتج عن الثورة ضد الملكية إلغاء الملكية، بل ظلت هناك عناصر من النظام الأرستقراطي تتعايش جنباً إلى جنب مع المؤسسات الديموقراطية.

---

(١٨) أنظر برتراند رسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» ص (٧٧٤).

(١٩) وهناك من يزعم بأن «البراجماتية هي الجزء الثابت المتصل من تقاليد الفكر الإسلامي في العقل الإنجليزي» أنظر «دراجوش كلايتش» Dragosh Kalaich «Actuality of Islam», Delo, Belgrade, No.7, 1978, P. 62.

وفي الانجليزية كلمة «Minister» فيها مضمون ديني وسياسي معاً، فهي لقب لوظيفة «وزير» في الدولة ولقسيس في الكنيسة. فنحن هنا نواجه ثنائية في دلالة المصطلحات كما في المصطلحات الاسلامية، وخلافاً لجميع الدول الأوروبية الأخرى، جاءت إنجلترا بنوع من الضرائب لصالح الفقراء تستدعي إلى ذاكرتنا فكرة الزكاة الاسلامية. ولا غرابة في ذلك، فإن تشابه العقول في التفكير، عندما يُواجه مشكلات الحياة العملية نفسها، يأتي غالباً بحلول متشابهة.

ومن المتوقع في المستقبل أن أوروبا ستقبل جميع النتائج التي سينتهي إليها العلم بما في ذلك تلك النتائج المتطرفة في لاإنسانيتها، بينما في الأغلب الأعم ستقف إنجلترا وأمريكا عند طريق وسط، وهو موقف براجماتي. في أوروبا - اتساقاً مع الموقف المسيحي - يظل الدين ديناً، ويظل العلم علماً، بينما في إنجلترا سيظل المحك الأكبر هو الخبرة (أي الحياة).

«التسوية التاريخية» والديموقراطية الاشتراكية

إن الاتجاه إلى «الطريق الثالث» يمكن مشاهدته في أجزاء أخرى من العالم، وإن كانت مختلفة النزعة عن مثيلتها في إنجلترا. ففي إنجلترا يوجد الاتجاه على مستوى الفكر والمشاعر معاً، بينما يظهر الاتجاه في أوروبا كضرورة عملية فقط وليس من باب الاعتقاد. هذه الظاهرة تعبر عن نفسها بأسلوب مختلف في الدول الكاثوليكية عنها في الدول البرتستانتية، حيث نجد الاستقطاب العقائدي أكثر وضوحاً في الدول الكاثوليكية، ونجد الاتجاه إلى الطريق الوسط صعباً درامياً ومشكوكاً فيه. لعل هذه البلاد أصبحت - بمعنى من المعاني - غير قادرة على سلوك «الطريق الثالث»، فإيطاليا وفرنسا وأسبانيا والبرتغال (كانت ولا تزال) نماذج لمجتمعات حادة الاستقطاب. فالرأي العام في هذه البلاد منقسم - بشكل غير قابل للتصالح - بين حركات وأحزاب يمينية مسيحية، ويساريّة ماركسية. أما الوسط، فإما أنه محدود جداً وإما قد تلاشى تماماً. في هذه البلاد تصطدم أكبر عقيدتين متصلّبتين في التاريخ: الكاثوليكية والشيوعية، وقد أنهكهما الصراع الذي لا فوز فيه لأحد. لقد كانت أسبانيا قبل الحرب الأهلية مباشرة نموذجاً

لهذا الموقف. ففي الانتخابات العامة سنة ١٩٣٦ حصلت الأحزاب اليسارية على ٥١,٩٠٪ وحصل اليمينيون على ٣٤,٢٤٪ ولم يحصل الوسط إلا على ٤,٨٦٪ من مجموع أصوات الناخبين[٢٠](*). وفي إيطاليا اليوم يكاد يكون الموقف مشابهاً للموقف في أسبانيا، وفي فرنسا أيضاً نجد هذا الاستقطاب الشامل نفسه.

إن التحلل الداخلي في كل من العقيدتين، مُشاهد في سلسلة من الأعراض. أحد هذه الأعراض الحوار الجاري بين الماركسيين والكاثوليك الذي بدأ على حذر في الستينات[٢١].

هذه الحوارات العقيمة نموذج للعقلية الأوروبية وللعلاقات على المستوى الأيديولوجي بين الماركسية والدين. لقد استمرت هذه العلاقات التصادمية دون توقف على مدى قرن من الزمان بدون أن يبدى أحد الطرفين أى بادرة من التنازلات. إنه عَرَضٌ من أعراض الفشل نتيجة الاصرار على تنظيم الحياة على مبدأ واحد قطعي. لقد اضطرت الماركسية اضطراراً إلى التراجع عن مقولتها التاريخية التقليدية من أن «الدين أفيون الشعوب»، واعترفت الكاثوليكية اضطراراً بأن هدف الماركسية هو تطوير نظام أكثر عدالة.

وفي مجرى الحوار بين الطرفين الماركسي والكاثوليكي الذي قامت بتنظيمه جمعية «Paulus Gesellschaft Society» قُدمت ورقة بعنوان: «الحب المسيحي للجنس البشري وإنسانية الماركسية». وفي اجتماع «سالزبرج» قال الشيوعي الشهير «روجيه جارودي»(**): «إن ميلاد المسيحية جاء معه لأول مرة في التاريخ بدعوة إلى مجتمع بلا حدود، إلى شمولية تحتضن كل الشموليات. ذلك هو

---

(٢٠) عند كتابة هذه السطور كانت أسبانيا تستعد لأول عملية انتخابات حرة ويعتقد بعض الناس أن الشعب الأسباني سيختار الوسط لأول مرة في تاريخهم فإذا حدث هذا فإن الدجماطيقيين اليمينيين واليساريين على السواء سوف يتعلمون شيئاً.

(*) لقد فاز اليساريون بزعامة «جونزاليز» ولم يتعلم أحد شيئاً. (المترجم)

(٢١) مقدار علمي أن أول حوار من هذا النوع عقد في سالزبرج سنة ١٩٦٥ بمبادرة من اللاهوتيين الكاثوليك الليبراليين في ألمانيا الغربية ثم أصبح عاماً بعد ذلك.

تمجيد الحب وهو المفهوم الذي من خلاله تُخلق الانسان وتعرّف الانسان على نفسه بمساعدة الآخرين ومن خلالهم.. وتلك أعظم صورة استطاع الانسان أن يصنعها لنفسه ولغاية الحياة». وأكدّ «بالميرو تولياتي» - زعيم الحزب الشيوعي الايطالي - حاجة الماركسية أن تغيّر موقفها تجاه الدين، ودعا الماركسيين إلى المبادرة بالنظر في هذه الضرورة. ومن ناحية أخرى، نصادف في المراسيم البابوية نغمة جديدة كل الجدّة، حيث نجد فيها: اعترافاً بأولوية الملكية الاجتماعية على الملكية الفردية، وحق السلطة العامة التدخل في الاقتصاد، ومشروعية الاصلاح الزراعي والتأميم لمصلحة المجتمع، وتدعيم لمساهمة العمال في إدارة مصالحهم... إلى غير ذلك[٢٢].

وفي إجتماع الكنيسة الكاثوليكية الثاني والعشرين (مجلس الڤاتيكان الثاني) تلاشت الادانات التقليدبة التي كانت تُوجه إلى الماركسية. واستنتاجاً من بعض التقارير عن هذا المؤتمر أنه اعترف بأن الموقف الروحي المتطرف للكاثوليكية لا يمكن الاحتفاظ به. وقال الكاردينال «شاردان» Chardan: «في اعتقادي أن العالم سيتكيف بآمال المسيحية إذا تكيّفت المسيحية بآمال هذا العالم». أليس في هذا الكلام إشارة إلى «أسلمة المسيحية»؟

هذه التوجّهات تبدو في أكثر الأحيان متشابكةً كعَرَضٍ تدل عليه التطورات الفرنسية الحديثة. ففي سنة ١٩٧٧ نشر المجلس الدائم للأساقفة الفرنسيين نشرةً بعنوان «الماركسية والانسان والعقيدة المسيحية» أكد الأساقفة فيها إخفاق السياسة الاجتماعية الليبرالية، واعترفوا بأن «الماركسية تنطوي على جزء من الحقيقة التي لا نتجاهلها». وقبل عام واحد أعلن «جورج مارشيه» Georges Marchais - زعيم الحزب الشيوعي - في ندائه المسمى «نداء ليون» Lyon

---

(٢٢) أعلن البابا «بولس الثاني» بمناسبة زيارته للولايات المتحدة سنة ١٩٧٩ «أن التهديد المنظم لحقوق الإنسان مرتبط بتوزيع السلع المادية» ويستطيع كل من له بعد نافذ في طبيعة المسيحية أن يرى أن قدْراً من التحول فيها تنطوي عليه هذه العبارة.

(**) لقد أسلم «روجيه جارودي» وتحلى عن الشيوعية وأصبح اسمه الآن: «رجاء جارودي». (المترجم).

Appeal قائلاً: «إن هدفنا أن نجعل الماركسيين والمسيحيين يعترفان كل واحد منهما بالآخر، وأن يحترم كل منهما أصالة الآخر، وأن يقف الجميع صفاً واحداً في حملة لبناء مجتمع أكثر إنسانيةً». ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة بوضوح درامي اكثر في إيطاليا. فبعد سنوات طويلة من الصدام العنيد، قرر الحزب الشيوعي الايطالي أن يتخذ خطوة منطقية ـ وإن كانت غير متوقّعة ـ فيدعو إلى «تسوية تاريخية». فإذا صحّت نظرتنا، فإن هذه الدعوة ليست مجرد حركة تكتيكية ذات أهداف مؤقتة، إنما هو اقتراح مخلص نابع من الوعي بأنه لا مخرج آخر سوى المصالحة. وعندما أجريت الحسابات وهدأت المحاولات اختفى الجميع تاركين في الحلبة قوتين اثنتين فحسب، إذا نظرنا إليهما من الخارج فهما: المسيحيون الديموقراطيون والشيوعيون، وإذا نظرنا إليهما من الداخل فهما: الدين والمادية. وإيطاليا في هذا ستكون تجربة هامة بالنسبة لمستقبل جزء كبير من العالم[٢٣] (*).

إن ما يُطلق عليه اليوم «الشُّيوعيروبية» تعبير عن نزعة الاستقطاب في المجتمعات الكاثوليكية الأوروبية (إيطاليا وفرنسا وأسبانيا). والظاهرة جديدة ولكنها أصبحت متضحة تمام الوضوح، بمعنى أنها تساوي الماركسية مخصوماً منها الدكتاتورية ومضافاً إليها الديموقراطية. ويُعتبر هذا اختراقاً من أقصى اليسار

---

(٢٣) في دستور الحزب الشيوعي الإيطالي توجد فقرة لم يكن وجودها متخيلاً في هذا الوقت المبكر تقول: «يمكن لأعضاء الحزب أن يكونوا من بين أولئك الذين يقبلون برنامج الحزب بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية والفلسفية» (البند الثاني من دستور الحزب). وبرغم أن الحزب الشيوعي الإيطالي قد غير موقفه من الدين إلا أن معظم الأحزاب الشيوعية الأخرى لا تزال تتشبث بنوع من الإلحاد المستميت. وتبدو هذه الحالة واضحة في البلاد المتخلفة أو الأقل تحضّراً ومع ذلك فإن التطوّر ما زال مستمراً.

(*) حتى بعد الزلزال الذي أطاح بالنظم الشيوعية في الكتلة الشرقية، وبعد انهيار النظريات الماركسية، نجد في بلاد المسلمين أنه لا يزال كثير من الماركسيين الحاليين والذين أخذتهم العزة بالإثم، غير واعين بحقيقة الوهم الذي سيطر عليهم ردحاً من الزمن. ولكن بعض الأذكياء والانتهازيين منهم انحاز لعدو الأمس الأكبر «الرأسمالية» أو أغمض عينيه على الأقل عن سوءاتها وإمبرياليتها، ولم يبق من آثار ولائهم للماركسية سوى الإلحاد والعداء للإسلام وكل ما يتصل بالإسلام. (المترجم).

المتطرف (المسيّج بجدار دجماطيقي) متجهٌ نحو الوسط[٢٤]. وهكذا، تحت ضغط الواقع، تتخلى الشيوعية عن موقفها المتصلب وتتقبل أفكاراً مثالية في جوهرها كالحرية والتعددية الحزبية. وقد أعطى هذا «للشيوعيروبية» معنىً واضحاً من التسوية.

والاختلاف بين «الشيوعيروبية» وبين «التسوية التاريخية» هو أننا في الحالة الأولى نتعامل مع شيوعية مُصحّحة أو شيوعية معدّلة، وفي الحالة الثانية نتعامل مع شيوعية ومسيحية كقوتين متساويتين[٢٥].

أما «الطريق الوسط» فله شأن آخر. ففي المجتمعات البروتستانتية يكشف «الطريق الثالث» عن نفسه في تنامي أحزاب الوسط في الحياة السياسية لهذه المجتمعات. لقد رفضت هذه البلاد المسيحية المجردة، كما رفضت الحكومات الشيوعية الخالصة، وأبرزت نزعة مستمرة نحو الحلول الوسطى. هذا الاتجاه ينعكس بصورة خاصة في الدعوة المتزايدة إلى «الديموقراطية الاشتراكية». لقد وجدت البلاد البروتستانتية في الديموقراطية الاشتراكية الحل الذي تحاول البلاد الكاثوليكية أن تجده في «التسوية التاريخية». إن الديموقراطية الاشتراكية التي تعني في أوروبا «الحل الوسط» بين الليبرالية والتدخل الاجتماعي، بين تقاليد المسيحية والماركسية، قد تنامت حركتها خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية في أنحاء العالم[٢٦]. ونستطيع أن نرى ذلك في

---

(٢٤) المعنى نفسه ينطبق على هجر «الثورة الثقافية» في الصين فور موت «ماوتسي تونج» وكانت الثورة الثقافية أخطر محاولة بعيدة الأثر للوصول الى تحقيق المجتمع المثالي الطوباوي. ولكنها أثبتت فشلها حيث لم تتحمل الصين أن تقف على قدم واحدة. أعني أن تبقى على يسارها المتطرف عشر سنوات. والذي تبع ذلك هو تحوّل لا مناص منه إلى حالة أقرب إلى الحالة الطبيعية. فإذا استخدمنا المصطلحات المعتادة (يمين - يسار) فإننا نشهد حركة من اليسار نحو الوسط في الصين.

(٢٥) أسقطت بعض الأحزاب الشيوعية من جميع وثائقها الحزبية مصطلح «دكتاتورية البروليتاريا».

(٢٦) لا ترى الدول الأيديولوجية الأكثر تعصباً الأمور في هذا الضوء فقد أعلنت مجلة «الشيوعي» التي تصدر في موسكو في عدد يوليو ١٩٧٩ أن «الطريق الوسط» مستحيل موضوعياً. وأنه يوجد فقط نظامان اجتماعيان وسياسيان متضادان، وأن عملية الاستقطاب لا يمكن أن =

نتائج الانتخابات العامة التي أجريت بعد انتهاء الحرب مباشرة، حيث ازداد عدد الأصوات التي كسبتها «الديموقراطية الاشتراكية» في جميع البلاد التي أُجريت فيها انتخابات حرة؛ حيث نجد ٢٢٪ زيادة في الأصوات بالسويد، ٣٦٪ في الدنمارك، ٤٥٪ في هولندا و ٢٧٪ في النرويج وأكثر من ١٠٠٪ في ألمانيا الغربية (قبل توحيدها) و ٣٤,٨٪ في مالطا. وكانت الزيادة في بريطانيا ٥٪ فقط. ولكن ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أن عملية التطور كانت قد أخذت مجراها مبكراً جداً في إنجلترا، وأن إنجلترا قد وصلت إلى حالة من التوازن قبل أي دولة أوروبية أخرى. إن الديموقراطية الاشتراكية «مُرَكّب مستقر»، وهي شكل من أشكال التوازن الاجتماعي والسياسي في أوروبا.

المكسيك وڤنزويلا دولتان قريبتان من «الديموقراطية الاشتراكية»، وهما لذلك من أكثر دول أميركا الجنوبية استقراراً، والمعروف أن هذه المنطقة من أكثر المناطق اضطراباً في العالم. ولم يُؤدّ التطوّر في اليابان إلى استقطاب وإنما إلى قوة الوسط. وقد أصبح مصطلح «الطريق الوسط» يُسمع أكثر وأكثر في المناقشات السياسية بالمكسيك واليابان. وفي اجتماع «الاشتراكيين الديموقراطيين» بكراكاس سنة ١٩٧٦ سُمي الاجتماع «الاجتماع التاريخي» أساساً لما صدر عنه من قرارات هامة، وأيضاً للشعور بأنه قد يكون خطوة أولى نحو صياغة مذهب جديد. وتوحي كلمة المتحدث المكسيكي «جونزالز سوس» Gonzales Sos أي مذهب سيكون هذا المذهب، حيث قال: «يوجد أمامنا ثلاثة اختيارات سياسية كبرى في العالم الحالي: الرأسمالية والشيوعية والديموقراطية الاشتراكية، وعلى المكسيك أن تختار أحد هذه الثلاثة».

إن التوتر الداخلي في الدول الاشتراكية ليس معنياً بالاشتراكية كمشكلة اقتصادية، لأن أخطر معارضة فيه معنية بمشكلة حقوق الانسان. ففي كل مكان يبدو وكأن الشعوب تتطلع إلى نوع من المسيحية ذات برنامج اشتراكي، أو إلى

= تتلاشى، بل على العكس تقوى، حتى أن جميع الدول عاجلاً أو آجلاً ستجد نفسها ملتحمة إما بالرأسمالية وإما بالاشتراكية.

اشتراكية بدون إلحاد ولا دكتاتورية ـ إي «اشتراكية ذات وجه إنساني»(٢٧). في الصين ـ على سبيل المثال ـ بعد وفاة «ماوتسي تونج» رُفعت الرقابة تدريجياً عن أعمال «بتهوفن» و«شكسبير» (وإن كان ذلك بلا رغبة حقيقية ولا اقتناع) وإنما بالطريقة نفسها التي رُفعت فيها الرقابة عن أعمال «دستويفسكي» و«شاجال» و«كافكا» في الاتحاد السوفييتي (السابق). إن مطلب الحرية سيعلو صوته أكثر وأكثر في دول أوروبا الشرقية.. لا يهم إن جاء بطيئاً، فإن الأمور تتجه هذا الاتجاه.. والاتجاه بالغ الوضوح(*).

إن أزمة الدول الرأسمالية من نوع آخر، فقد صحبها مطلب بتدخلٍ أكثر من قِبل المجتمع، وينطوي هذا على قدر من الكبح للحرية المفرطة. لقد وجدنا ـ لأسباب عملية ـ اتجاه المصانع الأمريكية نحو الاشتراكية، بينما المؤسسات الاقتصادية في الاتحاد السوفييتي (السابق) تتحرك بعيداً عن المركزية. ويرى البروفسور «ويدنباوم» Wiedenbaum أن المؤسسات الأمريكية المعاصرة «نصف مؤممة» آخذين في الاعتبار اعتمادها الكبير على الدولة. إن اجتماع كبار العاملين في المجالين السياسي والعام بالولايات المتحدة واليابان وأوروبا الذي عُقد في «كيوتو» سنة ١٩٧٥ فيما يسمى بـ«اللجنة الثلاثية». هذا الاجتماع كان معنيّاً بمشكلة المبالغة في الديموقراطية في الدولِ الرأسمالية المتقدمة، أو ما أُطلق عليه «أزمة الديموقراطية». وخرج الاجتماع بتوصيات عن «ديموقراطية معتدلة»، وأشار إلى الحاجة إلى إجراءات تصحيحية تتعلق بحرية الصحافة المُبالغ

---

(٢٧) هذا هو ما يسميه «موريس ديڤرجر» «العملية التي لا مهرب منها.. اتجاه نحو الحرية في الشرق واتجاه نحو الاشتراكية في الغرب». أنظر كتابه: Maurice Diverger: Introduction a la Politique (Paris: Gallimard, 1970), p.367.

(*) كتب المؤلف هذا الكلام في أواخر السبعينات، أي قبل سنوات من انفجار الزلزال الذي قوّض الإمبراطورية السوڤييتية وتهاوت على أثره النظم الشيوعية الدكتاتورية في أوروبا الشرقية واحدة بعد أخرى. وقد بنى المؤلف رؤيته على حقيقتين: الأولى إدراكه المباشر كمفكر وشاهد على عصره ومواطن يعيش آلام هذه الشعوب المقهورة. والثانية إيمانه بأن مثل هذه النظم المتعسفة المصطنعة التي تتجاهل الطبيعة الإنسانية أو ما يسميه هو «الإسلام الفطري» و«الطريق الوسط» . لا بد لها من التحلل والانهيار، عاجلاً كان مصيرها أو آجلاً. (المترجم)

فيها. ودعّمت توصيات المؤتمر فكرة التخطيط الاقتصادي، والمطالبة بمزيد من الكفاءة في الادارة. لعل هذه ليست خطة كاملة لسياسة عامة جديدة بقدر ما هي إلماحة أكيدة إلى مناخ أيديولوجي جديد.

جميع هذه الظواهر التي ناقشناها ذات دلالة على توجّهاتها. ولكنها ليست إسلاماً ولا تؤدي إلى الاسلام، لأنها قسريّة مُتكلفة غير متسقة مع نفسها وقاصرة. أما الاسلام، فإنه يتضمّن رفضاً واعياً للمسلمات الدينية والاشتراكية أُحادية الجانب، وينطوي على تسليم إرادي بمبدأ الثنائية. ومهما يكن الأمر، فإن ما رأيناه من تأرجح وانحرافات وتسويات قهرية، إنما يُمثل انتصاراً للحياة والواقع الانساني على جميع الأيديولوجيات القاصرة على جانب واحد، وهذا في حد ذاته يُعدّ انتصاراً للمفهوم الاسلامي.

نظرة أخيرة

التسليم لله

للطبيعة حتمية تحكُمها، وللانسان قَدَرُه. والتسليم بهذا القدر هو الفكرة النهائية العليا للاسلام.

فهل القدر موجود.. وأي شكل يتخذ؟ دعنا ننظر في حياتنا لنرى ماذا تبقّى من خُططنا العزيزة على أنفسنا وما بقي من أحلام شبابنا؟ ألم نأت إلى هذا العالم بلا حول لنا ولا قوة في ذلك، ثم واجهنا تركيبتنا الشخصية، ومُنحنا قدراً من الذكاء قلّ أو كثر، وملامح جذّابة أو مُنفّرة، وتركيبة بدنية رياضية أو قزمية، ونشأنا في قصر ملك أو كوخ شحاذ، في أوقات عصيبة أو زمن سلام، تحت سلطان طاغية جبّار أو أمير نبيل، وفي ظروف جغرافية وتاريخية لم يتم استشارتنا بشأنها؟ كم هي محدودة تلك التي نسميها إرادتنا.. وكم هو هائل وغير محدود قَدَرُنا؟

لقد وُضع الانسان في هذا العالم وقُدّر له أن يعتمد في وجوده على كثير من الحقائق التي لا يملك عليها سلطاناً. وتتأثر حياته بعوامل قريبة منه وعوامل أخرى نائية عنه أكثر مما يتخيل. في أثناء اقتحام الحلفاء لأوروبا سنة ١٩٤٤ (خلال الحرب العالمية الثانية) حدث للحظات قليلة اضطراب شمَل جميع الاتصالات اللاسلكية، وكان من الممكن أن يسبّب هذا كارثة تقضي على العمليات العسكرية التي كانت قد بدأت تشق طريقها. ولم يعرف أحد سبب هذا الاضطراب إلا بعد عدة سنوات، حيث عُزي هذا الاضطراب إلى انفجار حدث في مجموعة نجمية يُطلق عليها مجموعة «أندروميدا» Andromeda، علماً بأن هذه المجموعة تبعد عن كوكبنا عدة ملايين من السنوات الضوئية. ويوجد على الأرض نوع من الزلازل الفاجعة يرجع إلى تغيّرات معينة تحدث على سطح الشمس. وكلما نمت معرفتنا عن العالم تزايد إدراكنا بأننا لا يمكن أن نكون أسياد مصائرنا. حتى مع افتراض أعظم تقدّم ممكن للعلم، فإن مقدار ما سيكون تحت سيطرتنا من عوامل لا يساوي شيئاً إذا قورن بالكم الهائل من العوامل

الخارجة عن هذه السيطرة. إن حجم الانسان لا يتناسب مع حجم هذا الكون الفسيح، وعمر الانسانية كلها ليس وحدة قياس لما يجري في هذا الكون من أحداث. وهذا هو سبب ما يعتري الانسان من شعور دائم بالخطر، وما ينعكس على نفسيته من حالات التشاؤم والتمرد واليأس واللامبالاة، أو التسليم لله.

إن الاسلام يجتهد في تنظيم هذا العالم عن طريق التنشئة والتعليم والقوانين التي شرعها، وهذا هو مجاله المحدود أما مجاله الرحيب فهو التسليم لله.

إن العدالة الفردية لا يمكن أن تكون كافية في إطار هذا الوجود المحدود. إننا قد نتبع جميع القواعد والتعاليم الاسلامية التى من شأنها أن تمنحنا السعادة في الدارين (الدنيا والآخرة)، وقد نضيف إلى ذلك اتخاذ جميع الاجراءات الطبية والاجتماعية والأخلاقية، بسبب التشابك الرهيب للأقدار والرغبات والحوادث، فإننا سنظل نُصاب في أجسامنا وفي نفوسنا بكثير من المعاناة. فما الذي يمكن أن يُعزّي أماً فقدت ابنها الوحيد؟ وأي سلوى ممكنة لرجل أصيب في حادثة فأصبح قعيداً معوّقاً؟

لا بد أن نكون على وعي بظروفنا الانسانية، فنحن منغمسون في أوضاع معينة. وقد أستطيع أن أعمل على تغيير هذا الوضع، ولكن تبقى هناك أوضاع لا تقبل بطبيعتها التغيير. قد تتخذ هذه الأوضاع أشكالاً مختلفة وقد تنحجب عنا قوتها الغالبة، ولكن تبقى أمامنا هذه الحقائق: إنني لا مفر من أن أموت، ولا بد أن أعاني، وأن أناضل، إنني ضحية الحظ، إنني أتعثر دون رغبة مني في مشاعر الذنب. هذه الظروف الأساسية في حياة الانسان يُطلق عليها «الأوضاع الحدّية»[1]. من المؤكد أن واجب الانسان هو أن يبذل جهده لتحسين كل شيء

(١) أنظر: «كارل جاسبرز» Karl Jaspers: An Introduction to Philosophy, Vol. 2. (Chicago: The University of Chicago, 1970).

يقول: «إن الموت والمعاناة من الأوضاع الحدّية التي وُجدت لي دون فعل مني... وأستطيع بنظرة واحدة أن أرى أنهما من ملامح هذا الوجود. أما النضال والشعور بالذنب فهما «أوضاع حدّية» بقدر ما أساعد على إحداثهما إنهما جزء من أفعالي، ولكنهما من «الأوضاع الحدية» لأني لا أستطيع أن أكون دون أن أسببهما لنفسي، ولا سبيل لإيقافهما لأنني بمجرد =

في هذا العالم بمقدوره أن يُحسّنه. ومع ذلك، فسيظل أطفال يموتون بطريقة مأساوية حتى في أكثر المجتمعات كمالاً. والانسان على أحسن الفروض قد يستطيع أن يقلّل من كمّ المعاناة في هذا العالم. ومع ذلك سيبقى الظلم والألم مستمرين، ومهما كانا محدودين، فلن يتوقفا عن أن يكونا سبباً للتجديف والانحراف(٢).

التسليم لله أو التمرّد - إجابتان مختلفتان للسؤال نفسه.

في التسليم لله يوجد شيء من كل حكمة إنسانية فيما عدا واحدة: تلك هي التفاؤل السطحي، فإن التسليم هو قصة المصير الانساني ولذا فإن التشاؤم نافذ إليه، لأن كل مصير هو مصير تراجيدي مأساوي إذا نحن قمنا بتحليله إلى أعمق أعماقه(٣).

الاعتراف بالقَدَر، استجابة مثيرة للقضية الانسانية الكبيرة التي تنطوي في جوهرها على المعاناة التي لا مردّ لها. إنه اعتراف بالحياة على ما هي عليه، وقرار واعٍ بالتحمّل والصمود والتجمّل بالصبر. وفي هذه النقطة يختلف الاسلام اختلافاً حادّاً عن المثالية المصطنعة وعن الفلسفة الأوروبية التفاؤلية وحكايتها الساذجة عن «الأفضل من كل ما هو ممكن في العالمين». ذلك لأن التسليم لله هو ضوء يانع يخترق التشاؤم ويتجاوزه.

كنتيجة لاعتراف الانسان بعجزه وشعوره بالخطر وعدم الأمن يجد أن التسليم لله في حد ذاته قوة جديدة وطمأنينة جديدة. إن الايمان بالله والايمان بعنايته يمنحنا الشعور بالأمن الذي لا يمكن تعويضه بأي شيء آخر. ولا يعني

= وجودي نفسه أساهم في تكوينهما. وأي محاولة مني لتجنبهما ستبرهن على أنني إما أصوغ هذين الوضعين صياغة أخرى أو أنني أحطم نفسي. إنني أتعامل مع الموت والمعاناة تعاملاً وجودياً في إطار «الوضع الحدّي» الذي أراه. أما الصراع والمعاناة فلا مناص من أن أخلقهما مُسبقاً «كوضع حدّي» أيضاً، ويمكن أن أصبح واعياً بهما وجودياً وأن أتبناهما بصرف النظر عن كيف أفعل ذلك».

(٢) أنظر: «ألبير كامو» .Albert Camus: L'homme revolté (Paris: Gallimard

(٣) «جاسيت»: Gasset, n.p.d

التسليم لله سلبية في موقف الانسان كما يظن كثير من الناس خاطئين. في الحقيقة «كل السلالات البطولية كانوا من المؤمنين بالقدر»(٤). إن طاعة الله تستبعد طاعة البشر والخضوع لهم. إنها صلة جديدة بين الانسان وبين الله، ومن ثم بين الانسان والانسان.

إنها أيضاً حرية يكتسبها الانسان بمواصلته الايمان بقدره. ومواصلة الكدح والجهاد سمتان إنسانيتان معقولتان، وفيهما يتحقق الاعتدال والصفاء إذا نحن آمنا بأن النتيجة النهائية ليست بأيدينا، إنما علينا أن نسعى ونعمل، أما الباقي فبين يدي الله.

فلكي ندرك حقيقة وضعنا في هذا العالم يعني أن نستسلم لله، وأن نتنفس السلام، وألا يحملنا الوهم على أن نبدّد جهودنا في الاحاطة بكل شيء والتغلب عليه. علينا أن نتقبل المكان والزمان اللذين أحاطا بميلادنا، فالزمان والمكان قدَرُ الله وإرادته. إن التسليم لله هو الطريقة الانسانية الوحيدة للخروج من ظروف الحياة المأساوية التي لا حل لها ولا معنى.. إنه طريق للخروج بدون تمرد ولا قنوط ولا عدمية ولا انتحار. إنه شعور بطولي (لا شعور بطل)، بل شعور إنسان عادي قام بأداء واجبه وتقبّل قَدَره.

إن الاسلام لم يأخذ اسمه من قوانينه ولا نظامه ولا محرماته ولا من جهود النفس والبدن التي يطالب الانسان بها، وإنما من شيء يشمل هذا كله ويسمو عليه: من لحظة فارقة تنقدح فيها شرارة وعي باطني.. من قوة النفس في مواجهة محن الزمان.. من التهيؤ لاحتمال كل ما يأتي به الوجود.. من حقيقة التسليم لله. إنه استسلام لله.. والاسم إسلام!

---

(٤) «إمرسون» Emerson, n.p.d.

ملحق (أ)

قائمة المفاهيم المتضادة

الصفوف الثلاثة الرأسية في هذه القائمة وهي «د» دين و«إ» إسلام و«م» مادية، تعبّر عن ثلاث وجهات نظر عن العالم، تبدأ من: روح، إنسان، مادة. فالمفاهيم أو الظواهر التي تندرج في صف رأسي واحد كلها متسقة وتنتمي إنتماء داخلياً بعضها إلى بعض. ثم أن لكل واحد من هذه المفاهيم مُعَادِلها المضاد في الصف المقابل (الخط الأفقي). فمثلاً، الاعتقاد بأن المادة هي المبدأ الأولي بهذا العالم أو«النظرة المادية للعالم» سنجدها متبوعة أو مصحوبة بعدد من الأفكار والمعتقدات والآراء تتلاءم معها، فالمادي ـ كقاعدة ـ سيميل إلى تفضيل «المجتمع» على «الإنسان الفرد» وسيكون متحمساً «لدارون»، وللتعليم العام بدلاً من التعليم الأُسري، وللتقدم بدلاً من الإنسانية. وسيرى الحركة التاريخية، وكذا السلوك الإنساني، خاضعيْن لقوانين حتمية تتجاوز إرادة الإنسان ومقاصده، وسوف يكرّس الحقوق الإجتماعية والضمان الإجتماعي على حساب الحقوق الإنسانية. وهكذا، بتتبّع هذا التحليل، سنجد علاقة داخلية بين نظرية التطور وإنكار حقوق الإنسان، أو بين الإلحاد وبين عمليات التطهير التي قام بها ستالين... إلخ. ويمكن إيجاد علاقات داخلية مماثلة بين مفاهيم وظواهر في العمود «د» الذي يمثل النظرة الدينية وإن بدت ظاهرياً أنها متباعدة. وهكذا...

«م» المادة:	«إ» الإنسان:	«د» الروح:
الجسم.		النفس ـ الضمير.
الموضوعي.		الذاتي.
الظواهر.		الشيء في ذاته (كانْت).
الآلي.		العضوي.
المجرد ـ العام.		المتعيّن ـ المتفرّد.
الفئة ـ العدد.		الجنس ـ الرمز.
الكم.		الكيف.
العلم.		الدين ـ الفن.
الإنتاج.	الصلاة الإسلامية.	الصلاة التأملية.
الضرائب/مصادرة الملكيات.	الزكاة.	الإحسان (الصدقة).
الأحكام المنطقية ـ الرياضيات.		الأحكام القيمية ـ علم الأخلاق.
نقد العقل الخالص «كانْت».		نقد العقل العملي (كانْت).
الحاجة ـ المصلحة ـ الواقع الأذى.		الوعي ـ المثال ـ الفكرة ـ الإثم.
الملاحظة ـ الذكاء ـ الخبرة.		التأمل ـ الإلهام ـ الحدس.
المشكلة.		الأسرار المقدسة.
الاقتصاد السياسي ـ المشاكل الاجتماعية.		الدراما ـ المشاكل الأخلاقية.
علم الطبيعة.		ما وراء الطبيعة.
المدرسة ـ المعمل.	المسجدرسة.	الدير ـ المعبد ـ المتحف الفني.
القوة.	القانون ـ الشريعة.	المعنويات.
الصراع الطبقي ـ العنف في استخدام المصلحة.	العدالة ـ الجهاد.	الحب ـ اللاعنف.

الفارس ـ المناضل السياسي ـ البطل.	الشهيد.	الراهب ـ القديس.
الوظيفة.		الأسلوب.
الدقة التقنية.		التشكيل الجمالي.
التطور.		الخلق.
الإنسان نتاج الطبيعة ـ المادة الحية ـ الحيوان ـ «السوبرمان».		الإنسان مخلوق الله/ «المقدمة السماوية»/ أو أنسنة الإنسان.
«دارون».		«مايكل أنجلو».
الصراع من أجل البقاء ـ الاختيار الطبيعي/ إنتاج الحياة المادية.		الدراما الأخلاقية/ النضال من أجل الخلاص.
الشيئية ـ المادية التاريخية.		المذهب الحيوي ـ المسيحية الشخصانية.
التفسير المادي للتاريخ.		التفسير البطولي للتاريخ.
«التاريخ لا يمشي على رأسه» (ماركس).		العباقرة يصنعون التاريخ.
تقدم وسائل الإنتاج.		التطور التدريجي للروح المطلقة.
مجتمع بلا طبقات.		انتصار فكرة الحرية.
القصور في الطاقة.		القيامة ـ يوم الحساب.
الحاجات والمصالح تقود الناس.		الأفكار والمُثل تقود الناس.
التدريب ـ التعليم.		التنسك ـ التنشئة.
التعليم التقني ـ التعليم التخصصي.		التعليم التقليدي (الكلاسيكي).
السيطرة على الطبيعة.		السيطرة على النفس.
«أخلق رغبات جديدة».		«إقهر الرغبات».
«العمل محكوم عليه بالنتائج».		العمل محكوم عليه بالنية.
مبدأ الحماية الاجتماعية/ إجراءات التطهير.	العقاب الوقائي.	مبدأ الذنب/ العقاب.

الحضارة:	**الإنسان:**	**الثقافة:**
التقدم.		المذهب الإنساني.
الثقافة الجماهيرية ـ التلاعب ـ التماثل.	الجماعة.	الثقافة ـ الإجماع ـ الشخصانية.
الطوبيا.		الدراما.
الحيوان الاجتماعي.		الشخصية.
الطبقة الاجتماعية.	الأمة.	الجماعة الروحية.
المملكة الأرضية.	الخلافة.	مملكة الرب.
الصراع الطبقي.		الحرية ـ المساواة ـ الإخاء.
الحقوق الاجتماعية.		حقوق الإنسان.
«إعلان حقوق الشعب العامل والمُستَغَلّ» السوفييتية ١٩١٨ م.		«الوثيقة الأمريكية لحقوق الإنسان» عام ١٧٧٦ م.
المُستَغَلّ (ماركس).		المهين والمستَذَلّ (دستويفسكي).
الحرية الجنسية/ الثورة الجنسية.		الخطيئة الأصلية ـ العفة ـ الامتناع عن الزواج.
الزواج كعقد اتفاق.	الزواج.	الزواج كشيء مقدس.
التقديس الحضاري للشباب ـ الفحولة.		التقديس الديني لحكمة الكبار في السن.
الحضانة ـ رياضة الأطفال ـ التعليم العام ـ بيوت العجزة.		البيت/ الأم/ تعليم الأسرة/ العائلة المؤلفة من ثلاثة أجيال.
«م» **موسى(*):** المادية.	«إ» **محمد:** الإسلام.	«د» **عيسى:** المسيحية.

(*) إن موسى عليه السلام لا يمكن أن يكون مرتبطاً بالمادية، ولا عيسى عليه السلام يمكن أن يكون ما جاء به قاصراً على الدين المجرد أو (المسيحية التاريخية). فالقرآن يقرر أن الرسل جميعاً جاءوا من عند الله بدين واحد هو الإسلام وسماهم القرآن «مسلمين». وإنما يمثل موسى المادية هنا تمثيلاً رمزياً، وأتباعه من اليهود هم الذين نسبوها إليه. والأمر نفسه ينطبق على المسيح عليه السلام.

ملحق (ب)

كشاف الأعلام

آرب، جان: ٢٢٤

آدم... (فنان فرنسي): ١٦٨

إبْس، هنريك: ١٢٦

إبكتيتوس: ١٩٧، ٢٣٣، ٣٤١

إبن باجّه: ٣١١

إبن رشد: ١٩٧

إبن سيناء: ٣٧٣

أبو بكر (الخليفة الأول): ٣٠٠

أبو يوسف القاضي (الفقيه): ٣٣٥

أبيقور: ٨٠، ٢١٤، ٢٤٧، ٢٥٤

أبيلارد، بيير: ١٩٧

أتنكسون،...: ٥٩

أحمد ولينا، بيلا: ١٥٥

أرسطو: ١٠١، ١٩٩، ٢٠٢ - ٢٠٣، ٢٢٩ - ١٣٠، ٣١٦، ٣٥٣، ٣٧٣، ٣٧٥

إزدانوف: ١٥١

إسبنوزا، بنديكتوس دي باروخ: ١٠١، ١٤٠

إستراڤنسكي: ١٤٩

أسخيلوس: ٢١١، ٢٢٩

أسيسي، فرانسيس - أنظر: فرانسيس، أسيسي.

إسكندر، فاضل: ١٥٥

أفلاطون: ٢٩، ١٩٦ - ١٩٧، ٢٤٠ - ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٦ - ٢٥٧، ٢٦١، ٢٨٠، ٣١٩، ٣٥٣

إقليدس: ٨٢

أكسيونوف، فاسيلي: ١٥٥، ١٥٦

أكوتا جاوا ريونوسوكو: ١٢٨

ألتو، ألڤار: ١٤٨

إليادي، مرسيا: ٢٧٨ - ٢٧٩

إمرسون، رالف والدو: ٢٣١، ٣١٧، ٣٩٦

أمين، عثمان: ٩٦

أناساكي: ١٢٤

أنتونيني: ١٢٦

إنجلز، فردريك: ٤٨، ٥١، ٨٠ - ٨١، ١٣٨، ٢١٣، ٢٢٠ - ٢٢١، ٢٤٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٢، ٣٥١، ٣٦١

أنسل، مارك: ٣٤، ٣٤٠، ٣٤٣ - ٣٤٤

أنكسمندريس: ٢٩

أهرنز: ٣٣٥

أوبنهيمر، يوليوس ر.: ١١٥ - ١١٦، ١٩١، ٣١٩

أوتس، وتني جننجز: ١٩٤
أورين، و.هـ.: ١٥٧
أورتيجا، هوزي: ١٠٦
أورلانيس: ٢٦٢
أورليوس، ماركوس: ٢٣٣
أورويل، جورج: ٢٠٩
أوريجن: ٣٦٢
أوغسطين: ٣٥٣، ٣٧٩
أوفيد: ٢١١، ٢٣٥
أولينيك، بوريس: ١٥٥
أونيل، يوجين: ١٢٦، ١٦٣
أوين، روبرت: ٢٤٤
إيجن، مانفريد: ٧٧
أينشتين، ألبرت: ٦٦، ٧٥، ٧٩، ١٣٩، ١٧٢، ١٩١ - ١٩٢، ٢٧٤، ٣١٩
أيوب (النبي): ٢٧١، ٢٧٨
باخ ج.س.: ١٥٠، ٢٣٥، ٣٢٤
بارث، بول: ٣٥٧
بارث، كارل: ٣٣٤، ٣٥٢ - ٣٥٣
باسترناك، بوريس: ١٥٢، ١٥٣، ١٦٧
باسكال، بليز: ٣٩٩
باسو: ١١٢
باشوكانيس، يوجين: ٢٤٧، ٣٣٦
باڤلوف، إيڤان: ٤٨، ٧٠
باڤيسيڤتش، ڤوكو: ٢١٢
بالسون، وليام: ١٢٢
بالي: ٣٧٦
بانتيوس: ٣٣٤
بايوت: ٩٩
بتهوڤن: ٥١، ١٠٠، ١٤٣، ١٦٦، ٢١١، ٢٥٣، ٣٢٤، ٣٨٨
بز، هـ.: ٤٨
براكستيلس: ١٦٢
برادلي، فرانسيس هربرت: ٣٧٧
برانت، كارل: ٣٧٣
برايس، ريتشارد: ٣٧٦
براين، كاميللي: ١٤١
بردياثيف، نيقولاي: ١٠٩، ٢٢٤، ٢٧٢
برجسون، هنري: ٢٩، ٥٣، ٥٤، ٦١، ١٤٨، ١٤٩
برِكلي، جورج: ٢٩
برنارد، سان: ٢٨٣
برنادر، كلود: ٣٠٩
بروس، جيمس: ٢٢٥
بروك، بيتر: ١٤٣
برومفيلد، لويس: ١٥٩، ١٦١
برونو: ١٥٢
بريمون، أبوت: ١٤٤
بشبيه، جوليوس: ١٧١
بطرس (القديس): ٣٥١
بطلر، صامويل: ٣٧٦

بطليموس: ٢٢٩
بِكِتْ، صامويل: ١٢٦، ١٣٠، ٢١٠
بلاندين: ٧٨
بلانشارد، كنيث هـ.: ١١٩ ـ ١٢٠
بلْزاك، أونوري دي: ٣٦٦
بلوتارخ: ٦٠
بلوك، إرنست: ٢٥٣، ٢٨٢، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٤١
بلوك، ألكسندر: ١١٤
بلوك، موريس: ١٤٦
بلير: ٥٤
بليك، ولْيم: ١٠٩
بنتام، جيرمي: ٢٠٠، ٢٠٤، ٣٢٩
بنْتر، هارولد: ١٢٦
بوبْر، مارتن: ١٦٣، ٢٣٢
بوذا، جوتاما: ٩٩، ٢٣٢، ٢٣٤
بوشكين: ١٥٣، ٢٢٩
بوكين: ٦٢
بولس الثاني (البابا): ٣٨٤
بولس (القديس): ١٧٣، ١٩٧، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦١
بولوك: ١٦٥
بوهاوس: ١٤١
بويز، لويلين: ٣١١
بوئِكو: ١٥٤
بيانكو، ستيتانو: ٢٧٩، ٣١١
بيتاكوس: ٢٣٤
بيجارت، موريس: ١٤٩
بيرجمان، هايلمار: ١٢٦
بيرمان، جورج: ٣٥١
البيروني: ٣١١
بيريت، أ: ١٧٧
بيفو، جورجزل: ١٧٠
بيكاسو، بابلو: ١٤٣، ١٥٠، ١٥١، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٢، ٢٣٥
بيكون، جائِتان: ١٤٥
بيكون، روجر: ٣٠٩، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٨١
بيكون، فرانسيس: ١٤٢، ٢٤٤
بيوناروتي، ميكلأنجلو: ١٤٠
تاسيروس: ٩٧
تاين، هيبولايت: ١٨٣
تترى، أندريه: ٧٤
تراسوف: ١٥٤
ترتليان: ٣٥٠
تروتسكي: ٣٦٢
تشارتير، إميل: ١٣٩، ١٦٧، ١٧٣
تشايكوفسكي: ١٥٣
تشيكوف، أنطون: ٨٨، ١٥٣، ١٦٥
توتوميانك: ٣٧٧
تولياتي، بالميرو: ٣٨٤
تورب، جان: ١٤٩

الزركلي، إبراهيم: ٣١١
زولا، إميل: ١٨٣
زينوفون: ٩٩
سارتر، جان بول: ١٣٠، ١٣٢، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٨٢، ٢٢٩، ٣٦٦
سان برنارد: ٢٨٣
سان جيروم: ١٩٧
سان سيمون: ٢٤٤
سبنسر، هربرت: ٢٩، ٣٧٧
سبينوزا، بندكت: ٢٧٢
ستالين، جوزيف: ١٠٨، ١٥١، ١٥٣، ٢٠٦، ٣٩٧
سترومیلین، ستانسلوج: ٢٦١، ٢٦٢
ستيكال: ٣٦٦
سرفانتيس: ٣٥١
سقراط: ٨٦، ٩٩، ٢٣٢
سكنر، ب.ف.: ٣٦٥
سلسام، هوارد: ٢٤٧
سميث، آدم: ٢٥١، ٣٧٦ - ٣٧٧
سميث، كونراد: ٣٥٧
سميلاجيش: ١٤٧
سنيكا: ٨٦، ١٩٧، ٢٢٨
سوسينيتش، ديورا: ١٠٨
سوزوكي، دايستز تيتارو ٢٧٦
سوس، جونزالز: ٣٨٧
سوفوكليس: ٢١٠، ٢٢٩
سولزنيتسين، ألكسندر: ١٥٢، ١٥٣
سومبارت، ورنر: ٢٧٣
سوني، بيير: ٢٦٣
سوهم، رودلف: ٣٣٦
سويف، مصطفى: ٣٦٦
سيد قطب - أنظر: قطب، سيد.
سيد مصطفى السيد بك: ٣٤٥
سيديلوت: ٣١٠ - ٣١١
سيزان، بول: ١٦٧
سيشنسكي: ١٥٤
سيلون، إجنازيو: ١٦٩
سيمل، هنري: ٦١
سيمون، سان - أنظر: سان سيمون.
سيمون دي بوفوار - أنظر: دي بوفوار، سيمون.
شاجال، مارك: ١٤٩، ١٥٢، ٣٨٨
شاردان: ٣٨٤
شافتسبري، أنتوني أشلي كوبر: ٣٧٥
شبنجلر، أزوالد: ٩٧، ٢٧٨، ٣٧٢
شرودنجر، إروين: ٦٨
الشعباني (الفقيه): ٣٣٥
شكسبير، وليام: ١٣٩، ١٦٣، ٢١٠، ٢١١، ٢٥٣، ٣١٩، ٣٨٨
شليهرماخر، فردريك: ٢٠٣
شميت، ولهلم: ٢٢٥

شو، جورج برنارد: ٣٧٤
شوبان، فريدريك (فرانسوا): ٢٣٥
شوبنهور، آرثر: ٩٩، ١٢٥
شويترز، كورت: ١٦٦
شيريكو، جيورجيو دي - أنظر: دي شيريكو، جيورجيو.
شيشرون، ماركوس تِلّيوس: ٢٢٨، ٢٣٤، ٣٣٤
طاغور، رابندرانات: ١٠٩
طاليس: ٢٩، ٢٣٤
عثمان أمين - أنظر: أمين، عثمان
عمر بن الخطاب: ٣١١
عيسى (عليه السلام): ١٤٩، ١٨٧، ٢١١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٨، ٣١٨، ٣٣٢، ٣٥٠ - ٣٥٤، ٣٦٠، ٤٠٠
غاندي، موهنداس كرامشاند: ٢٨٦
الغزالي، أبو حامد محمد: ٢٩، ٧٧
ڤاجنر: ١٤٩
ڤاليري، بول: ١٢٩
ڤاليرياني: ٣٦٢
فخته، يوهان جوتليب: ٢٩
فرانزكي، أندرياس: ١٤٢ - ٢٣٦
فرانسيس أسيسي: ٣٥٣
فرانكفورت، ي.أ.: ٦١
فرجيل: ٢٢٨
الفردوسي: ٣١٩
فروبنيوس، ليو: ٢٢٢
فروش: ٥٤
فرويد: ٨٢، ٣١٥
ڤريدمان، ملتون: ٢٩٨
فلوبير، جوستاف: ٥٧
فلوري: ٣٢٠
فور، إلي: ٢٣١
فوراستي، جان: ٣٠٩
فورييه، فرانسوا: ٢٤٤
فوزنسنسكي، أندريه: ٦٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٩٠، ٢٢٦
فوكنر، ولّيم: ١٠٩، ١٧٢
ڤولتير، فرانسوا ماري: ١٨٦
فيثاغورث: ٨٦، ١٣٨، ٢٣٤
فيدياس: ١٦٢
فيرشو، رودلف: ٢٥٤
فيشنسكي: ٣٣٠
ڤيكراما، شاندرا: ٧٨
فينوشيارو، موريس: ٣٠٩
قاسم، محمود: ٣٥٣
قسطنطين (الإمبراطور): ٣٥١
قطب، سيد: ٢٨١
كارليل، توماس: ٣٠

كاريل، أليكسي: ٦٨
كاسو، جان: ١٤١، ١٦٨
كاسيم، ألفريد: ١٧٢
كافكا، فرانز: ١٤٥، ١٧٢، ٣٨٨
كاليجولا (الإمبراطور): ٩٧
كامبانيللا، توماسو: ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٥٣
كامو، ألبير: ٦١، ٦٣، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١ - ١٣٢، ٣٩٥
كانت، إمانويل: ٢٩، ١٤٢، ١٩٢ - ١٩٣، ٢٣٢، ٢٣٣، ١٩٣، ٣٤٠، ٣٥٢، ٣٦٥
كانديلا، فيلكس: ١٤٨
كايلويس، روجر: ٢٢٨
كبلر: ٣١٩
كدورث، رالف: ٢٩، ٣٧٥
كزشمان: ٣٣٥
كروسمان،: ٣٧٧ - ٣٧٩
كرومويل، أوليفر: ٣٧٢
كريكاس، هسداي: ٢٧٢
كريمر، ألفريد: ٣٣٤
كلارك، كنيث: ١٠٩، ١٤٩، ١٥٦، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٨٣، ٣٠٣
كلايتش، دراجوش: ٣٨١
كلاين، إيفز: ١٤٩، ١٦٥
كلاين، دافيد: ٢٤٤
كواباتا، ياسوناري: ١٢٨
كوبر، جيمس فنيمور: ٢٢١
كوبرز، ولْيام: ٢٢٥
كوبرنيكوس، نيكولاس: ٢٥٤، ٣١٩
كوجلمان: ٣٥٩
كورزيف: ١٥٤
كورساكوف، رمْسكي: ١٥٣
كوزنيتزوف، بوريس ج.: ٦٧
كوشود: ٢٧٥
كولبن، ريمي: ١٩٠
كونت، أوجست: ١٣٨
كونفشيوس: ٢٣٢، ٢٣٤
كيدج، جون: ١٦٥
كيم إل سونج: ١٠٨
كيم جون هُوى: ١٠٨
كينو، لوسيان: ٧٤، ١٨٩ - ١٩٠
كيوتليت، لامبرت: ٢٤٣
لابان، بيير: ٦٧
لازاروس: ٢٨٢
لاكومب، بيير: ٩٤
لامب، تشارلز: ١٦٣
لامِلفا، إجو: ١٢١
لانج، أندرو: ٢٢٥
لاندي، رودلف: ١٤٨
لاير يس، مايكل: ١٤٥
لستر، تورو: ٣٠٠

لوباك، هنري: ٢٨٠
لوبون: ٢٨١
لورنز، كونراد: ٥٤
لوريت، نوبل: ٦٨
لوف، أندريه: ٧٠
لوقا (القديس): ٢٣٢
لوك، جون: ٣٢٠، ٣٧٤ ـ ٣٧٥
لوكاكاس، جيورج: ٤٧، ١١٢، ١١٣
لوكريتوس، تيتوس كاروس: ٢٩، ٢٣٣
لوكوربزييه: ١٤٨
لومان، هانز: ٢٦٣ ـ ٢٦٤
لوناتشارسكي: ١١٥
لون يو: ٢٣٤
لويب، جاك: ٧١
لويد، فرانك: ١٤٨
لويس (القديس؟): ٣٧٢
لويلين، ريتشارد: ١٥٩
ليفيفر، هنري: ١٠٩، ١١٠، ٣٢١
ليبنتز، جوتفريد: ٢٩، ٢٠٥، ٢٨٠
لينين، فلاديمير: ١٠٤، ١١٣، ١٥٣، ٢٠٦، ٢١٢، ٢٤٦ - ٢٤٧، ٣٣١، ٣٥٩، ٣٨١
ماثيو (القديس) ـ أنظر: متّى (القديس)
ماخ، إنست: ٢٩
ماذ، فان در: ٣٣٩
مارتن،...: ٣٧٧
مارشان، أندريه: ١٧١
مارشيه، جورج: ٣٨٤
ماركس، كارل: ٢٩، ٣٠، ٧٨، ١١٠، ١١٣، ١١٤، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٧ ـ ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٧٣، ٢٨٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٥٤ ـ ٣٦٠
ماركيوز، هربرت: ١١٢، ١٢٩، ١٥٤، ٣٦٢
ماريتان، جاك: ١٤٤
ماكلوهان، مارشال: ٩٦
مالبرانش، نيقولاس: ٢٩، ١٤٠
مالرو، أندريه: ٩٥، ١٢١، ١٢٦
مالكيف، س.: ١٥٤
مالّلي: ١١٢
مان، توماس: ١٧٢
ماندفيل، برنارد: ١٩٥
ماوتسي تونغ: ١٠٨، ٢١٠، ٢٥٧، ٣٣٧، ٣٨٦، ٣٨١
مايرهولد، ف.ي.: ١٦٦
ماياكوفسكي، فلاديمير: ١٤٢
مايكل أنجلو: ٤٧، ٤٨، ٥٠، ١٤٨، ١٥٠. ١٥١، ١٦٣، ٢١٠
متّى (القديس): ٢٣٤
محمد (صلى الله عليه وسلم): ٢٣٢، ٢٧١، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١،

٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩٥، ٣٠٤، ٣١٤، ٣١٧، ٣٧٢، ٤٠٠
مرقص (القديس): ٢٧٥
مِشتِيائن، أوليفر: ١٤٩
المسيح ـ أنظر: عيسى (عليه السلام).
مِلْ، جون ستيوارت: ٣٧٥، ٣٧٧
مليوت، ل.: ٣٤٥
مندلجيف، ديمتري: ١٣٨
موتسارت ـ أنظر: موزار.
مور، توماس: ٢٤١ ـ ٢٤٢، ٢٤٤
مورجان، لويس: ٢١٩ ـ ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣
موزوا، أندريه: ٢٢٨
موزار: ٢٣٥، ٣٢٤
مُوش، مارسيل: ٥٦، ٦٥
موسى (عليه السلام): ٢٣٢، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٨٥، ٢٨٦، ٤٠٠
موسى بن ميمون: ٢٧١ ـ ٢٧٢
مولز، إبراهام: ١٦٨
مونتان، ميشيل دي: ٣٢٠
موندريان: ١٤٩
مونرو، جول: ١٤٦
ميشيما، يوكيو: ١٢٨
الميكادو: ١٠٨
ميلر: ١٢٦
مللر، آرثر: ١٢١
مينوهن، يِهُودي: ٣٢٤
نايزفستني، إرنست: ٤٩، ١٠٩
نيتشه، فردريك ولهلم: ٦٢، ٨٧، ١٩٥ ـ ١٩٦، ٢٢٧، ٣٥١، ٣٧٢
نيرون (الإمبراطور): ٩٧
نيلز، ورنر: ١٧٠
نيمير، أوسكار: ١٤٨
نيوتن، إسحاق: ٦٥، ٦٦، ١٠٠، ١٣٩، ٢٣٠، ٣٠٩، ٣١٩
نيومان، إكهارد: ١٤١
هارتلي، داڤيد: ٣٧٦
هارون الرشيد: ٣١١
هان بي كونج: ٣٣٥
هاندل، جورج ف.: ١٤٨
هتشسون، فرانسيس: ١٨٨
هُداكوف، ليديا: ١١٨
هرقليطس: ٢٩
هكْسلي، ألدوس: ٢٤٤، ٢٤٥
هلفتيوس، كلود أدريان: ٢٩، ١٨٣، ٢٠٠، ٢٢٤
هنري، لوسيان: ٥٥، ٣٥٢
هوايتهيد، ألفريد نورث: ٨١، ٢٢٤
هوبرت، يوجين: ٥٥
هوبز، توماس: ٢٩، ٢٤٥، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٣٧٥
هوركيمر، ماكس: ١٠٦

هورني، كارن: ٣١٦
هوريكاوا، نانيوشي: ١٠٧
هولباخ، ديترش فون: ٢٩، ٨٠، ١٩٩
هولدن،..: ٧٨
هوميروس: ٢١١، ٢٢٧، ٣١٩
هويتر، جون جرينليف: ٣١٩
هويزر، أرنولد: ١٤٤
هويزنجا، يوهان: ٦٤، ١٠٩
هويل، فردريك: ٧٨
هيجل، جورج و.ف.: ٢٩، ٦٨، ٩٤، ١٨٥، ٢٢٨، ٢٤٣، ٢٧٨، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٥٧
هيجو، ڤكتور: ١٨٧
هيدجر، مارتن: ٦٠، ١٠٩، ١٢٦، ١٥٤
هيرسي، بول: ١٢٠
هيروسوكي، جاموتو: ٧٥
هيلي، أليكس: ٢٥١
هيليل، هيرونيموس: ٢٣٤
هيوم، داڤيد: ١٨١، ١٨٢، ١٨٨
واتسون، جون: ٤٧، ٨٥
واربرتون، ولِيم: ٣٧٦
وزنر، نيلز: ٣٣٥
ولز، هـ.جـ.: ٥٦، ٥٧
وُلف، فرجينيا: ٨٧
وُلف، كريستيان: ١٤٠
ويْدنباوم: ٣٨٨
ويرستراس، كارل: ٣١٩
ويستلر: ١٤٢
يروتيتْش، فلادينا: ١٢٤
يونج، فردريك: ١٣٨
يودل، فردريك: ٢٠٣، ٣٥٣، ٣٧٥
يوربيدوس: ٢٢٩
يورنجيف، ر.ن.: ١٥٣
يونج، كارل: ١٦٤

رقم الإيداع : ١٧٣٥/١٩٩٧

I.S.B.N:977-19-2537-7

علي عزت بيجوفيتش رئيس جمهورية البوسنة والهرسك

ولد سنة ١٩٢٥ من أسرة بوسنوية عريقة في الإسلام بمدينة "بوسانا كروبا". تعلم في مدارس مدينة "سراييفو". وتخرج من جامعتها في القانون والآداب والعلوم. عمل مستشاراً قانونياً خلال ٢٥ سنة. اعتزل وتفرغ للبحث والكتابة. في سنة ١٩٤٩ حكم عليه بالسجن ٥ سنوات بتهمة أن له علاقة بمنظمة "الشبان المسلمين" المحظورة.

صدرت له مؤلفات عديدة من أهمها كتاب: "الإعلان الإسلامي". كان قد سبق نشره على حلقات خلال السبعينات في مجلة "تاكفين". اتخذ هذا الكتاب ذريعة لمحاكمته مع أحد عشر مثقفاً إسلامياً آخرين بتهمة التآمر لتشكيل نظام معاد للدولة. وبعث الأصولية الإسلامية والدعوة للجهاد المقدس لإقامة دولة إسلامية. وحكم عليهم بالسجن أحكاماً تراوحت ما بين ٥ إلى ١٤ سنة. أعيدت المحاكمة بعد ست سنوات تحت ضغط منظمات حقوق الإنسان التي أثبتت للمحكمة بالوثائق أن التهم كانت ملفقة. وأن شهادة الشهود مزورة فقضت المحكمة ببراءة الجميع سنة ١٩٨٩.

بعد تفكك الاتحاد اليوغسلافي أنشأ علي عزت وصحبه "حزب العمل الديمقراطي". وخاض به الانتخابات فأصبح رئيساً لجمهورية البوسنة منذ عام ١٩٩٠. قاد شعب البوسنة في مقاومته للعدوان الصربي الذي انتهى باتفاقية "دايتون" للسلام. ثم أعيد انتخابه مرة ثانية لرئاسة الجمهورية سنة ١٩٩٦ بأغلبية ساحقة.

"الإسلام بين الشرق والغرب" كتاب متميز بثرائه الفكري وبمنطقه القوي ومنهجه المحكم. ويتمتع مؤلفه بروعة أسلوبه وجمال تعبيراته. إنه يستعرض بتحليلاته الدقيقة مشكلات العالم المنقسم بين مادية مُلحدة ودين مناقض للفطرة الإنسانية. ويتعمق جذور المشكلات الإنسانية في مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والقانونية والسياسية. في الثقافة والحضارة والعلم والأدب. وينتهي في تحليلاته إلى أن جميع النظم البشرية في الشرق والغرب قد فشلت في علاج مشكلات الإنسان لأنها نظرت إليه نظرة أحادية الجانب فا... التي جمعت بين المادة والروح في كيان واحد. وأن الإسلام بطبيعته ثنائية ... الأمثل لإنقاذ الإنسانية. فالإسلام معنيّ بالدعوة إلى خلق إنسان متس... ومجتمع تحافظ قوانينه ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية على هذا ال... الإسلام هو البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن الجواني والبراني. هكذ... وهو واجبه التاريخي المقدر له في المستقبل

Bibliotheca Alexandrina
0347179

توزيع
دار النشر للجامعات - مصر
١٦ شارع عدلي - الدور الثالث - القاهرة
ص. ب ١٣٠ محمد فريد - ت: ٣٩٣١٤٣٤ - فاكس: ٣٩١٢٢٠٩